تيارات فكرية جديدة

- [illegible] وداعـا لعقلية الوسطى.
- الاتجاهات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجتماع.
- اتجاهات جديدة في فلسفة العلم.

هل من جديد في الفكر السياسي؟

الفكر السياسي ومتغيرات العصر

تركي الحمد*

مقدمة

يسير الفكر دائماً مع متغيرات الحياة، ويشكلها في ذات الوقت. بمعنى أنه سبب ونتيجة في الوقت نفسه، فهو لا يأتي من فراغ ولا يذهب إلى فراغ، وذلك في دائرة لولبية بدأت مع الوجود الإنساني على هذه الأرض، ولن تنتهي إلا بنهاية هذا الوجود. لن ندخل هنا في ذلك الجدل الأزلي بين الفلاسفة الكلاسيكيين خاصة، حول أولوية الوجود أهو للفكرة أم للمادة، إذ أن ذلك يقودنا حتماً إلى أحجية البيضة والدجاجة. كل ما يمكن قوله في هذا المجال هو أن الفكرة ومحيطها شيئان متلازمان في تفاعل دائم ومستمر. أما أيها كان في البدء، فتلك مسألة سوفسطائية التكوين، بيزنطية الشكل، لا قيمة عملية لها في حقيقة الأمر.

فمثلا، كانت الفلسفة الإغريقية عامة، والسياسية خاصة، وبالتحديد في عصرها الذهبي، تعبيراً عن المتغيرات التي كانت تعصف بدولة المدينة City State، ذلك الشكل من التنظيم السياسي الذي اعتقد الإغريق في حينه أنه أرقى أشكال التنظيم

* أستاذ العلوم السياسية بالمملكة العربية السعودية.

السياسي وأنسبها جغرافيا وديموغرافيا، سواء كان ديمقراطيا، كما في أثينا، أو ارستقراطياً، كما كان في اسبارطة. لقد كانت الحروب البيلوبونيزية، والاضطرابات السياسية في أثينا خاصة، والاحتكاك مع امبراطوريات وحضارات الشرق، الفارسية وبدرجة أقل المصرية، عبارة عن متغيرات حركت سكون الحياة السياسية والاجتماعية الإغريقية، وأفرزت من المشكلات والإشكالات ماكان لزاماً معه أن يحدث نوعاً من الانقلاب الفكري، أو القطيعة المعرفية **Epistemological Break** *إن شئت، مع قوالب وأشكال وآليات التفكير السائدة. لقد كان السوفسطائيون هم التعبير الفكري عن مرحلة الاضطراب الإغريقي، وكان «سقراط* **Socrates**، *ومن بعده أفلاطون* **Plato** *وأرسطو* **Aristotle**»، *هم التعبير عن تلك المتغيرات عن طريق محاولة استيعابها، ومن ثم طرح إطار فكري جديد قادر على تقديم الحل. وليست مسألة غير ذي أهمية أن يكون أرسطو هو أستاذ الاسكندر الأكبر، امبراطور الشرق والغرب، والاستهلال الأول للحضارة الهيلينية.*[1]

وبغض النظر عما يقال من أن الفلسفة السياسية الإسلامية كانت مجرد نقل وترجمة للفلسفة السياسية الإغريقية، مثل طروحات ارنست رينان Ernest Renan، فإنها كانت تعبيراً عن الواقع السياسي للدولة الكوزموبوليتية Cosmopolitan الإسلامية من ناحية، وعن المثل السياسية المشوهة من تلك الدولة من ناحية أخرى، لقد استعار الفلاسفة المسلمون الأدوات التحليلية الإغريقية، والأطر الفلسفية والمنطقية العامة، ولكنهم وظفوا كل ذلك لفهم وتوجيه المحيط الذي يعيشون فيه، وبذلك قد تتشابه مدينة الفارابي الفاضلة مع جمهورية أفلاطون في الإطار العام للتفكير والتحليل، ولكنها تختلف معها في المضمون والشكل ومحل التحليل.[2]

ولا يمكن الحديث عن الفكر السياسي في الإسلام، دون الحديث عن عبدالرحمن بن خلدون، الذي يشكل فعلاً «قطيعة معرفية»، وفق تعبيرات ومفهوم غاستون باشلار Gaston Bachelard، مع أنماط وقوالب التفكير التاريخي والاجتماعي السابقة.[3] وابن خلدون في هذا المجال، يمكن اعتباره أفضل مثال على أثر المتغيرات في إنتاج فكر يعبر عنها ويحاول توجيهها في ذات الوقت. فالدولة الكوزموبوليتية الإسلامية، التي عبر عنها الفارابي في عصرها الذهبي، كانت قد تفسخت إلى دول فئوية، وكانت الحضارة العربية الإسلامية في طور الاحتضار.[4] لم تكن قوالب التفكير السابقة والسائدة آنذاك قادرة على إعطاء تفسير لما يحدث، أو محاولة توجيه ما يحدث، إلا من خلال أنماط تفكير دينية أوغسطينية وحتى أسطورية، فكانت محاولة ابن خلدون انفكاكا وقطيعة مع تلك الأنماط، بمثل ماكانت طروحات مكيافيلي Niccolo Machiavelli طلاقا بائناً مع نمط التفكير السياسي الأوغسطيني خاصة، والقروسطي عامة.[5] حاول ابن خلدون إعطاء تفسير موضوعي غير مؤسطر، وفق قواعد تحليل وتفكير غير مألوفة، للوضع السياسي والاجتماعي العربي الإسلامي آنذاك من خلال قراءة التاريخ «كما هو»، لا «كما يجب أن يكون»، وفق الأنماط السابقة للتفكير، وهذا بحد ذاته قطيعة معرفية غير مسبوقة. كان ابن

خلدون ـ خلاصة القول ـ تجسداً فكرياً للمتغيرات التي عصفت بالدولة والحضارة العربية الإسلامية، ومحاولة للسيطرة على تلك المتغيرات، وذلك بمثل ماكان سقراط وأفلاطون تجسداً لأزمة دولة المدينة الإغريقية ومدنيتها، وبمثل ماكان أرسطو والرواقية Stoicism إرهاصاً فكريا لشكل المجتمع والسياسة في القادم من أيام.[٦]

وفي الفكر السياسي الغربي الحديث، تبرز أسماء لا يمكن إغفالها، بصفتها تعبيراً فكرياً عن التغيرات السياسية والإجتماعية والمعرفية الجديدة في أوربا، من حيث الإدراك والتوجيه في ذات الوقت. أسماء مثل نيكولاي مكيافيلي، وتوماس هوبز Thomas Hobbes، وجان بودان Jean Bodin على وجه الخصوص. لقد كانت التغيرات السياسية والاجتماعية والمعرفية، ورياح الحداثة، تعصف بأوربا خلال فترة القرنين الخامس عشر والسابع عشر. اجتماعيا، كانت أوربا تنتقل من التنظيم الإقطاعي للمجتمع إلى التنظيم الرأسمالي. سياسيا، كانت الدولة القومية تحل محل الدولة الكوزموبوليتية من ناحية، والتفتت السياسي الإقطاعي من ناحية أخرى، بصفتها الأشكال السياسية السائدة والمألوفة في ذات الوقت. دينياً، كانت حركة الإصلاح الديني التي أعادت تشكيل العلاقة بين العابد والمعبود بشكل كان له أكبر الأثر في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. معرفياً، كانت الحركة الإنسانية، والاكتشافات الجغرافية، والثورات العلمية والفلسفية على يد أفراد مثل فرانسيس بيكون Francis Bacon وكيلر Kepler وكوبرنيكس Copernicus وغاليليو Galileo ونيوتن New-ton وديكارت Descartes وسبينوزا Spinoza وليبنتز Leibnitz، التي أدت إلى نسف المفهوم القروسطي حول الإنسان وموقعه في هذا الكون، وعلاقته بمحيطه ومجتمعه، وفوق كل ذلك، غيرت مفهوم «الحقيقة» وطريق الوصول إليها. فبعد أن كانت الحقيقة ذات شكل ومضمون استنتاجي، قائم على مسلمات دينية وتقليدية وحتى أسطورية، تحولت إلى شيء تجريبي ليس للمسلمات المطلقة فيه مكان.[٧] وكل ذلك كان مجرد إرهاص تاريخي للحدث الأعظم الذي سيهز أوربا والعالم في القرن الثامن عشر، وبعيد ترهيب العالم من كل النواحي بما لم يسبق له مثيل، ألا وهو الثورة الصناعية، ثاني الثورات الجذرية في تاريخ الإنسان بعد الثورة الزراعية. فإذا كانت الثورة الزراعية قد ثبتت الإنسان بالأرض كمقدمة لصنع الحضارة، فإن الثورة الصناعية قد مكنته من تحويل الأرض والسيطرة على الطبيعة، بعد أن كان خاضعا لها تمام الخضوع.

كل هذه التطورات والمتغيرات كان لابد أن يعبر عنها فكريا، وفق «تصور» محدد، يجمع شتات الصورة المبعثرة من أجل إدراك طبيعة مايجري، ومن أجل التحكم في مايجري. وطالما أن موضوعنا هو الفكر السياسي، فيمكن القول إن مكيافيلي وبودان وهوبز، كانوا فرسان إرساء التصور الفكري للمتغيرات الجارية. فمكيافيلي هو أول من قام بالقطيعة المعرفية، في مجال الفكر السياسي، مع قوالب الفكر السابقة، وكان المنظر الأبرز لمفهوم الدولة القومية Nation State الآخذة في البزوغ، وواضع أسس السياسة بصفتها علماً موضوعياً يمكن أن يدرس ويطبق، وليست تأملات ميتافيزيقية لا علاقة لها بما يجري في الواقع المعاش.[٨] وهوبز كان صاحب أول محاولة لبناء تصور سلوكي قائم على الحركة للعلاقات الاجتماعية والسياسية، بناء على تصور رياضي كان ديكارت هو الرائد فيه، بالإضافة إلى ترسيخ مفهومي الدولة القومية والسيادة، اللذين يشكلان جوهر الدولة الحديثة. أما جان بودان، فقد كان الرائد في تقديم مفهوم السيادة، بصفته البؤرة التي يدور حولها التنظيم السياسي الجديد وهو الدولة القومية.[٩]

وبنهاية هذه التحولات، بدأت تحولات جديدة ناتجة عن الثورة الصناعية وما رافقها من تغيرات اجتماعية وسياسية، وأفرزت هذه التحولات المعبرين عنها في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي والأبستمولوجي (المعرفي).

ولعل أبرز هؤلاء جورج هيغل G.W.F. Hegel وكارل ماركس Karl Marx في القرن التاسع عشر، وماكس فيبر Max Weber في القرن العشرين، وعمانوئيل كانت Immanuel Kant في المجال الأبستمولوجي، بصفته المؤطر الفلسفي للعقل الغربي الحديث، أو الحداثة الأوربية، بصفته امتداداً ونقداً لديكارت، بمثل ما كان ماركس امتداداً ونقداً لهيغل في ذات الوقت.[10]

كان هيغل المعبر الفكري عن الدولة القومية في ظل انتصارها النهائي على كافة أشكال التنظيم السياسي، والمجتمع المدني بصفته الرحم الذي أفرز هذه الدولة والمؤسسات الأخرى. أما ماركس، فقد كان المعبر الفكري عن الجانب الآخر للصورة، أي الطبقات الاجتماعية الجديدة التي أفرزتها هذه التحولات، دون أن يكون لها موقع مؤثر في تراتبية التنظيم الاجتماعي والسياسي. وكان ماكس فيبر المراقب لتلك الظواهر التي رافقت هذه التغيرات وتحولاتها، وذلك مثل ظاهرتي البيروقراطية والسلطة بشكل خاص، وكان كانت «المشرع» للعقل الأوربي الحديث، في وضع مشابه لدور الإمام الشافعي في تكوين العقل العربي الإسلامي.[11]

وبنهاية الحرب العالمية الأولى، خرجت دول جديدة إلى الوجود مع بداية نهاية مرحلة الاستعمار الأوربي بدول آسيا وأفريقيا. هذه التطورات فرضت على الفكر السياسي قضايا جديدة لابد له من التعامل معها، والخروج من بوتقة القضايا الغربية البحتة التي كان يتعامل معها قبل ذلك في إطار قانوني ودستوري بحت. قضايا تتعلق بمؤسسات وسلوكيات وتنظيمات برزت مع خروج الدول الجديدة إلى الاستقلال، وظواهر وقضايا لم تكن مطروقة في أطر التفكير والبحث السابقة، ويبرز في هذا المجال أسماء مثل تشارلز مريام Charles Merriam وهارولد لازويل Harold Lasswell، بصفتهما من الرواد في طرق مناهج جديدة ثائرة على المناهج التقليدية من فلسفية ودستورية، وإن كانت في الحقيقة مجرد تحديث لطروحات مكيافيلي خاصة.[12]

وبعد الحرب العالمية الثانية، ومع تطور العلوم الإنسانية الأخرى، وخاصة الاجتماع والنفس والاقتصاد، وانقسام العالم إلى ثلاثة عوالم سياسياً، وعالمين اقتصادياً، برزت إلى الوجود قضايا جديدة مثل: قضية التنمية وصراع الأيديولوجيات والعوالم، كان لزاماً على الفكر السياسي التعامل معها مما أدى إلى ظهور مناهج بحث جديدة، ومفاهيم مختلفة، لعل من أبرزها الثورة السلوكية في علم السياسة، ومفهوم النظام السياسي الذي أخذ يحتل المكانة التي كان يحتلها مفهوم الدولة.[13]

خلاصة القول هي: إن الفكر عموماً، والفكر السياسي في موضوعنا، ليس بمعزل عن التطورات والمتغيرات المختلفة، سواء كانت هذه المتغيرات اجتماعية أو اقتصادية أو معرفية أو غير ذلك. فالفكر هو الذي يجعل من الممكن وضع تصورات نموذجية محددة، لحركة الواقع غير المحدودة، ومن ثم القدرة على إدراك ماهية هذه الحركة، وبالتالي إمكانية التحكم بها، أو معرفة اتجاه هذه الحركة على أقل تقدير.

التسعينيات: عقد التحولات الكبرى

في الماضي، كانت التحولات والتغيرات تأخذ وقتا طويلاً، يصل إلى القرون أحيانا، قبل أن تفرز الفكر المعبر عنها وعن اتجاهها. بل كانت ذات التحولات بطيئة في إيقاع حركتها وفي أثرها الاجتماعي والمعرفي. أما اليوم، فالتحولات والتغيرات هي من السرعة والديناميكية بحيث يصعب متابعتها ومن ثم إدراك أثرها في مختلف المجالات، وخاصة في النفس البشرية.[14] وعقد التسعينيات الذي نعيشه يشهد من التحولات والتغيرات ما يمكن أن يتجاوز كل ما شهده الإنسان في تاريخه السابق. وبإيجاز يمكن القول إن الإنسان يشهد اليوم ثورته

الجذرية الثالثة. فبعد الثورة الزراعية والثورة الصناعية، يعيش عالم اليوم الثورة المعلوماتية وثورة الاتصال، وفي ذلك يقول ألفن توفلر Alvin Toffler في تحليله لنمط السلطة والقوة في المقبل من أيام:

«ثمة ثورة تجتاح عالم مابعد بيكون الحالي. وماكان بوسع أي عبقري في السابق (لاسن تسو ولا ميكيافيلي ولا بيكون نفسه) أن يتخيل ما تشهده هذه الأيام من منحى عميق في تحول السلطة، أي هذه الدرجة المذهلة التي أصبحت بها القوة والثروة تعتمدان على المعرفة حالياً... إن المعرفة نفسها ليست المصدر الوحيد للسلطة فحسب، بل إنها أيضا أهم مقومات القوة والثروة.. وهو يوضح لماذا أخذت المعركة الدائرة من أجل التحكم في المعرفة ووسائل الاتصال تشتد الآن وتحتدم في جميع أنحاء العالم». (١٥)

ولو أردنا حصر كل التحولات والمتغيرات التي حدثت منذ بداية هذا العقد، وأثرها على الفكر السياسي ومفاهيمه، لما استطعنا. ولكن هناك ثلاثة متغيرات رئيسة يمكن القول إنه يمكن قراءة آثارها المحتملة على الفكر السياسي بشكل مبدئي. هذه المتغيرات هي ثورة الاتصالات، وسقوط الشمولية السياسية، والتدويل المضطرد للعالم.

ثورة الاتصالات

يبدو أن كل ما عرفه الإنسان سابقاً ومارسه في مجال السياسة هو في طريقه إلى الزوال خلال سنوات معدودة. فالأيديولوجيات الصرفة، بصفتها عنوان السياسة العالمية الأبرز منذ الحرب العالمية الأولى، وخاصة أيام الحرب الباردة منذ الحرب العالمية الثانية، والدولة القومية بصفتها الشكل الأكمل للتنظيم السياسي منذ ولادتها الشرعية في معاهدة ويستفاليا عام١٦٤٨، التي أنهت فترة الحروب الدينية وكانت بداية الصراعات القومية، وحتى اكتمال نضوجها مع الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ وحركات الوحدة في أوربا، ومبدأ السيادة Sovereignty بصفته جوهر الدولة المستقلة، والسلطة التي يفترض ألا تعلوها سلطة. كل هذه المفاهيم والممارسات يبدو أنها سوف تصبح جزءاً من التاريخ عندما تكتمل ثورة الاتصالات والمعلومات التي نحن شهود عليها في هذه البرهة من الزمان، وما تفرزه من تغيرات اقتصادية وسياسية بالغة الجذرية في التأثير. «ماذا تعني هذه التطورات المتخطية للقوميات بالنسبة لمستقبل الدولة القومية»، يتساءل بول كينيدي، «سوف يتزعزع معظم الناس إلى حد كبير إذا ما واجههم تلك الفكرة التي تقول إن الدولة القومية في طريقها لأن تغدو شيئا من مخلفات الماضي...». (١٦)

فالحدود، التي هي إطار ووعاء الدولة وسيادتها، تبدو عاجزة، أو هي عاجزة فعلاً عن الوقوف في وجه الفاكس والانترنت وأطباق البث والالتقاط، ناهيك عن تلك الشركات والمؤسسات التي كانت تسمى «الشركات المتعددة القومية»، فإذا هي اليوم شركات عالمية بكل معنى الكلمة لا وطن لها ولا مركز مكاني معين، فقد قضت ثورة الاتصالات على أهمية المكان، وأصبح كل مكان هو المكان طالما أنه يحقق الغاية من وجود الشركة أو المؤسسة، وغيرها مما لا نعلمه وما تعد به الأيام. والسلطة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك، تفقد قدرتها التقليدية السابقة على الإمساك بخيوط الحركة في المجتمع والدولة، مع تعدد مصادر التأثير والمعلومات وسهولة الحصول عليها، سواء كانت هذه المصادر عبارة عن مؤسسات محلية صغيرة تملك المعلومة، أو كانت شركات ومؤسسات عالمية فوق قومية، لا تمتلك المعلومة فقط، ولكنها تصنعها. فالذي أفشل الانقلاب على غورباتشوف عام١٩٩١ مثلا، لم يكن بوريس يلتسن ولا مجرد الحركة الشعبية، بقدر ما كان البث الإعلامي المباشر الذي جعل كل العالم مشاركا في تلك الأحداث الدراماتيكية.

بكل إيجاز وبساطة، لقد انتفت السلطة السياسية في الدولة الواحدة من أن تكون البؤرة، أو النواة التي يدور حولها، ويعتمد عليها ماقي الخلية من أجسام متحركة. وأصبح التغير الاجتماعي، وما ينبثق عنه من متناقضات وعوامل شد وجذب، أكثر سرعة وأكثر جذرية في تحولاته، لدرجة أن جيلا واحداً من البشر قد يعايش عدة أنماط من التحولات الاجتماعية، وما يرافقها من تحولات سياسية، في حين كانت أجيال في الماضي القريب تعايش نمطاً واحداً من التحول لا أكثر. لقد أصبحت التكنولوجيا هي سيدة العصر، وتحولت المعلومة وصناعتها إلى «اليفايثون» هذا الزمان، وليست الدولة كما كان الوضع عليه أيام توماس هوبز، وهي المتحكمة في تغيراته ومتغيراته التي قد لا يكون لها علاقة مباشرة بهذه التكنولوجيا والمعلومة وصناعتها.

سقوط الشمولية(التوتاليه) السياسية

قد يعتبر البعض سقوط الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية مجرد حدث تاريخي قد يكون مهماً ولكنه ليس مفترقا تاريخياً مهماً، كما تفترض هذه الورقة. فالاتحاد السوفيتي كان آخر الامبراطوريات متعددة الأعراق والقوميات في هذا العصر، بعد الانهيار النهائي لمثل هذا النمط من التنظيم السياسي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، لصالح الدولة القومية، كانت الحرب العالمية الأولى إعلانا عن سقوط الامبراطورية العثمانية وامبراطورية النمسا والمجر، أي عن النمط الكوزموبوليتي في التنظيم الدولي لصالح التنظيم القومي. ولكن الإمبراطورية الروسية تجنبت الانهيار حين تحولت إلى الاتحاد السوفيتي، بأيديولوجيا جديدة وفكر جديد، ولكن بنفس البنى والمقومات التي كانت سائدة سابقا. فلم يكن الاتحاد السوفيتي إلا «صورة» حديثة لكيان قديم، قد يتغير الشكل، ولكن اللب واحد. لقد كانت الحرب العالمية الأولى انتصاراً نهائياً لمبدأ القوميات، الذي كان في طور النضج خلال القرنين السابقين، ولكن الأيديولوجيا اللينينية الجديدة في الامبراطورية الروسية المتفسخة، حاولت أن تقفز على هذا المبدأ، وفق نظرية حرق المراحل اللينينية، عندما شكلت امبراطورية روسية جديدة بذات الأطر القديمة.

انتصار المبدأ ـ أي مبدأ ـ يعني فيما يعني بداية تجاوز هذا المبدأ. انتصار مبدأ القوميات في أوربا بعد الحرب الأولى، كان إرهاصا لعهد ما بعد القومية في أوربا، وبداية عهد القوميات في العالم الثالث، أو المستعمرات القديمة. وكانت التجربتان الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا، إعلاناً تاريخيًا عن أن مبدأ القومية قد وصل إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه في القارة العجوز، وليس بعد ذلك إلا النهاية. فالقومية ظاهرة سياسية واجتماعية، تظهر وتختفي وفقاً لمتغيرات تاريخية معينة، وليست جزءاً من الطبيعة البشرية.

مشكلة الاتحاد السوفيتي، بصفته الابن الشرعي للامبراطورية الروسية. إنه حاول أن يتجاوز المسألة القومية، على ذات الأسس التي كانت سائدة في الامبراطورية السابقة، في الوقت الذي كانت فيه القومية هي «روح العصر»، وبالتالي لم تستطع شعوب الاتحاد أن تمارس حقها التاريخي في هذا المضمار، في ذات الوقت الذي كانت فيه شعوب القارة الأوربية تكاد أن تصل إلى نهاية المطاف في التجربة القومية، وشعوب العالم الثالث تمارس هذه التجربة من خلال حركات التحرر الوطني والأنظمة القومية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وعندما جاءت «بريسترويكا» و«غورباتشوف» و«الغلاسنوست»، كانت فرصة تاريخية لشعوب أوربا الشرقية لممارسة ماكانت أوربا الغربية قد تجاوزته، أو على وشك تجاوزه، ونقصد بذلك القومية والديمقراطية السياسية والعنف المرافق لأي تحول، وذلك يفسر جزئيا حالات الصراع العرقي والقومي التي نشهدها حالياً في يوغسلافيا السابقة، وروسيا الاتحادية التي من غير المستبعد أن تواجه نفس مصير الاتحاد السوفيتي السابق، إذ أصرت القيادة الروسية على تجاهل مبدأ القوميات بالنسبة لشعوب الاتحاد.

بالإضافة إلى كون سقوط الاتحاد السوفييتي انهيارا لكل أنماط التنظيم السياسي السابقة على الحرب الأولى، أو البقايا العالقة لذلك التنظيم، فإنه أيضا إعلان عن سقوط تلك الأنماط من الفكر والسلوك السياسي التي أفرزتها الحربان، وخاصة ما بعد الحرب الثانية حين كانت الحرب الباردة والصراع الأيديولوجي العالمي هو سيد الموقف والمتحكم إلى حد كبير في سياسات الدول. فهو إعلان عن نهاية الأيديولوجيا الشمولية، بصفتها نظاما مغلقاً من الأفكار القطعية المطلقة، على مستوى العالم كله، بعد أن أعلن «دانيل بيل» نهاية الحقبة الأيديولوجية في الغرب عام ١٩٦٠.[١٧] وهو إعلان عن نهاية الدولة الشمولية ومفهومها، الدولة التي تجسد كل شيء وترعى كل شيء، بدءاً من الفكرة وانتهاء بالسلوك الفردي البسيط.

حرب الخليج وتدويل العالم

لا نبالغ في القول حين نقول إن حرب الخليج الثانية (حرب تحرير الكويت)، لم تكن مجرد تحالف دولي لتحرير الكويت فقط، بقدر ما كانت تغيراً جذرياً، أو مقدمة لتغير جذري، في التنظيم الدولي وسلطة الجماعة الدولية بالإضافة إلى ما بينته من تغير في نمط الحرب ذاتها.

فمن ناحية التنظيم الدولي، نستطيع أن نقسم القرن العشرين إلى ثلاث مراحل بارزة في هذا المجال: فترة ما بين الحربين، ومابعد الحرب الثانية، وفترة ما بعد حرب الخليج وسقوط الاتحاد السوفييتي، تميزت الفترة الأولى بمحاولة الجماعة الدولية لجم الحرية المطلقة للدولة في ممارسة السياسة الخارجية تحديداً، والمنبثقة عن مبدأ السيادة والتي هي تعريفا للحرية المطلقة للدولة في نهج ماتراه مناسباً لها من سياسات، مع مايتضمنه ذلك من مبدأ المساواة القانونية بين الدول. وكانت نتيجة هذه المحاولة إنشاء هيئة دولية تعبر عن الجماعة الدولية، التي هي الجماعة الأوربية بصفة خاصة، هي «عصبة الأمم»، ويكون هدفها العام هو السلم والاستقرار العالمي. وقد كان هذا الهدف يحقق في السابق عن طريق طبيعة النظام الدولي السائد الذي يكتسب توازنه من تفاهم الكبار فيه، أو متخذي القرار. فمنذ هزيمة نابليون، ونهاية المد «الثوري» الفرنسي بعودة آل بوربون إلى الحكم في فرنسا، وانعقاد مؤتمر فينا عام ١٨١٥ للكبار في أوربا، برعاية رجل الدولة النمساوي المتربع Klemens Von Metternich كانت الدول الأوربية تحل مشاكلها عن طريق ماسمي في وقته بالكونسرتو الأوربي The Concert of Europe المنبثق عن مؤتمر فينا، والذي كان عبارة عن تحالف لذات الدول التي هزمت نابليون (النمسا، بروسيا، روسيا، بريطانيا)، وضمت إليه فرنسا لاحقا.[١٨] وكان نظام توازن القوى هذا، كما عرف بذلك لاحقا، يقوم على تحالف هذه الدول ضد أي دولة تهدد الاستقرار والسلم، وتحالف البقية على أحدها إذا كان هو نفسه مهدداً لاستقرار النظام. إلا أن هذا النظام كان هشاً، في ظل الزخم المتصاعد للفكرة القومية، وانهار مع قيام الحرب الأولى، عندما تحالفت ألمانيا مع امبراطورية النمسا والمجر، ضد روسيا وفرنسا وبريطانيا بعد أحداث البلقان، حين ضمت النمسا البوسنة والهرسك إلى الامبراطورية، وأثار ذلك المشاعر القومية الصربية التي تجسدت في اغتيال الأرشيدوق فرانسيس فرديناند، ولي عهد امبراطورية النمسا والمجر، في سراييفو في الثامن والعشرين من حزيران (يونيو)، عام ١٩١٤.[١٩]

ولكن عصبة الأمم ـ رغم أنها خطوة متقدمة مقارنة بالترتيبات الدولية السابقة من حيث مؤسسة الجهود الدولية المشتركة ـ كانت أيضا هشة في بنيتها. فقد استثنت من عضويتها المهزومين في الحرب، وكانت خاضعة لإرادة فرنسا وبريطانيا بصفة خاصة، بعد تردد الولايات المتحدة في قبول أي مسئوليات دولية في ظل مبدأ مونرو ونهج العزلة الذي كان لا يزال مسيطرا على السياسة الخارجية الأمريكية إلى حد بعيد. وكانت تلك الشروط

القاسية التي فرضت على ألمانيا، وخاصة المالية، البذرة التي أفرزت الحرب التالية. كانت فترة مابين الحربين - بصورة عامة - فترة من الفراغ السياسي الأوروبي، فقد انهار نظام توازن القوى، ولم ينبثق نظام جديد فعال، فكان الوضع نوعاً من التنافس الدولي (الأوروبي) على احتلال مواقع جديدة، في ظل الزخم القومي المتطرف الذي أفرزته الحرب ونتائجها، وكان لابد من انتهاء مثل ذلك الوضع المشوش، فكانت الحرب الأوروبية (العالمية) الثانية.

بانتهاء الحرب الثانية، كانت القارة العجوز قد انهارت فعلاً، وبرز إلى الساحة لاعبان رئيسيان: الولايات المتحدة الأمريكية بكل قوتها واقتصادها المزدهر، واتحاد جمهوريات السوفييت الاشتراكية، بكل الحماس الذي صنعته الأيديولوجيا الشيوعية المنتصرة والمتوسعة. لم يكن الوضع في حالة مد وجزر في أعقاب تلك الحرب، فقد كان هناك اعتراف بالواقع الذي أفرزته الحرب، واقع تراجع القارة العجوز ودولها، وهيمنة الولايات والاتحاد، مما أوجد فعليا نظاما دولياً جديداً هو الثنائية القطبية، الذي تجسد مؤسسيا وقانونياً في هيئة دولية جديدة هي الأمم المتحدة، وبذلك تبدأ المرحلة الثانية.

وبالرغم من مثالب وسلبيات هذه الهيئة الجديدة، من حيث عدم القدرة الكاملة على تجسيد سلطة ملزمة للجماعة الدولية، فإنها كانت خطوة أكثر تقدماً مقارنة بعصبة الأمم. فمن ناحية، كانت هذه المنظمة الجديدة أكثر «عالمية» من عصبة الأمم التي كانت قاصرة إلى حد بعيد على أوروبا، وبالتالي أصبح مفهوم «الدولية» أكثر تعبيرا عن الواقع مما كان عليه في السابق. ومن ناحية أخرى، كان للهيئة دور مؤثر في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الدول الأعضاء، من خلال منظماتها المتخصصة المنبثقة عنها. ولكن رغم ذلك يبقى عدم قدرة المنظمة على فرض القانون الدولي العام، الذي هو التعبير المجرد عن الإرادة الدولية. بمعنى، أن المنظمة تفتقد القدرة على الإلزام، التي هي لب السلطة السياسية، وذلك نتيجة تصارع القوى داخلها، وعدم امتلاك قوات فعالة، وموارد مالية منتظمة، وبالتالي انعدام استقلالية القرار ومن ثم إلزاميته.

عندما غزا صدام حسين الكويت في الثاني من آب (أغسطس) عام ١٩٩٠، كان يبدو أن حساباته السياسية قائمة جزئيا على قواعد النظام الدولي الذي كان في طور الاحتضار. فمتخذ القرار العراقي آنذاك، كان يعلم عجز الأمم المتحدة عن القيام بأي دور إيجابي ضده في هذا المجال، في ظل الصراع بين القوتين العظميين والمراهنة على الموقف السوفيتي، والخبرات السابقة مع قرارات الأمم المتحدة التي لا تتجاوز الشجب والإدانة دون الفعل، بالإضافة - بالطبع - إلى المراهنة على عقدة فيتنام بالنسبة للولايات المتحدة، وتلك القراءة الذاتية لصدام في مقابلته مع السفيرة غلاسبي من عدم رغبة الولايات المتحدة في التدخل في الصراعات بين العرب.[٢٠]

بطبيعة الحال ليس موضوعنا هنا هو حرب الخليج بذاتها بقدر ما هو الحديث عنها بصفتها نقطة تحول Turning Point في النظام الدولي. لم يكن متخذ القرار العراقي قد أخذ في اعتباره بجدية، الأحداث في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي بعد إصلاحات غورباتشوف، التي فرضتها عليه الأوضاع الاقتصادية المنهارة من جراء سباق التسلح، وبرنامج «حرب النجوم» الأمريكي، الذي كان المسمار الأخير في نعش الاتحاد السوفيتي. كان من الواضح أن الحرب الباردة قد انتهت لصالح المعسكر الغربي، وأن الولايات المتحدة قد خرجت من هذه الحرب سيدة للعالم، وأن نظاماً دولياً جديداً (هو الثالث في القرن العشرين) في طور التكوين. وكان لزاماً على الولايات المتحدة أن تعلن قيام هذا النظام من خلال عمل فعلي، فكانت حرب الخليج.

في مثل هذا النظام الدولي الجديد الآخذ في التشكل، بدأت هيئة الأمم تأخذ دوراً أكثر إيجابية في فرض النظام

والاستقرار عن طريق التدخل المباشر أكثر من ذي قبل. نعم قد تكون الهيئة الآن معبرة أكثر من ذي قبل عن مصالح دولة عظمى واحدة، وليست إرادة ومصالح الجماعة الدولية. ولكن أليست هذه هي السياسة؟ ألم يكن الكبار دائما هم من يشكل الإرادة الدولية، ويضعون الأطر العامة للنظام الدولي؟ نحن لا نناقش كل ذلك هنا، فتلك مسألة أخرى، ولكن المهم في الموضوع هو في الدور المتعاظم للهيئة الدولية، وما سيفرزه ذلك من «مفاهيم» سياسية جديدة حول الجماعة الدولية وقضية السيادات القومية الخاصة، بغض النظر عمن هو السيد الفعلي في تلك الهيئة، فتلك مسألة قد تكون ذات أهمية سياسية قصيرة المدى، ولكن الحديث هنا عن المدى الطويل. فالمفكرون الأوربيون الأوائل، عندما كانوا يكتبون عن الإنسان وقضاياه وحقوقه مثلا، كان الإنسان الأوربي فقط هو الذي يحتل أذهانهم، أما الآخرون فقد يكونون همجاً أو برابرة أو غير ذلك. ولكن المفهوم الذي كان خاصا بجماعة معينة، اتسع مع الوقت، وتدخل في متغيرات تاريخية عديدة، ليشمل الجميع، وأصبح مفهوم الإنسان أكثر تجريداً رغم أن بدايته كانت في غاية الخصوصية، وهذا بالضبط المراد قوله حين الحديث عن الأمم المتحدة حالياً، لا بصفتها مجرد هيئة، ولكن بصفتها مؤسسة سياسية تجسد إرادة الجماعة الدولية وتتجاوز السيادات القومية، بالنظر إليها من خلال المفهوم وإمكانياته، لا من خلال الممارسة الآنية.

ومن ناحية أخرى، كانت حرب الخليج إعلانا عن النمط الجديد من الحروب العسكرية. فإذا كانت الدبابة البريطانية هي مفاجأة الحرب العالمية الأولى وبطلها، والطائرة الألمانية مفاجأة الحرب العالمية الثانية وبطلها، فإن الكمبيوتر وتكنولوجيا «حرب النجوم» الأمريكية كانت مفاجأة حرب الخليج وبطلها. إن العرض المدهش كما يقول أحد المؤرخين: «للطائرات والصواريخ والتقنية العلمية الحرب لم تعد بحاجة لبطل بل لعامل ميكانيكي (أوبراتور) فقط، ويمكنها من خلال استخدام الأسلحة والصور، تحقيق وفر كبير في عدد الضحايا، كل ذلك أبرز تفوق التكنولوجيات الأمريكية التي تحدت وهزمت الأسلحة الكاشفة وتخطت على أسلحة الحلفاء التي بدت فجأة بالية وقديمة العهد، بالمقارنة مع الطائرات الخفية والليزر»[٢١].

ويترافق هذا النمط التكنولوجي الجديد في الحرب مع ثورة الاتصالات المتسارعة، التي سمحت، لأول مرة في تاريخ البشرية، للفرد العادي أن «يتفرج» على المعارك والأهداف المصابة، وكأنه يشاهد فيلماً سينمائياً من الخيال العلمي. مثل هذا التطور في وسائل الاتصالات لا يقتصر على مجرد نقل الصورة والخبر إلى غرفة نوم الفرد العادي، ولكنه يجعل هذا الفرد مشاركا مباشرة في القضية أو الخبر المطروح من حيث تشكل وجهة النظر ومن ثم السلوك. مثل هذا التطور سوف يؤدي إلى انقلاب جذري في مفاهيم سياسية عديدة، لعل من أبرزها مفهوم الرأي العام وكيفية تشكله، سواء على النطاق المحلي أو الوطني، أو على النطاق العالمي، ومن ثم بداية تلاشي الفروق في الرأي العام بين المستوى المحلي والعالمي، وبداية تكون رأي عام شامل على مستوى العالم، لا يعترف بالحدود أو السيادات. ولذلك يمكن القول بكل ثقة أن من يمتلك المعلومة وتقنيتها وكيفية تشكيلها، سوف يكون سيد Sovereign القرن المقبل، وهذا أبرز عامل من عوامل القوة الوطنية والسيادة العالمية الذي لم يكن يمثل هذه المحورية قبل عقد من الزمان ليس أكثر.

ظواهر مستقبلية محتملة

يمكن القول إن هناك ثلاث ظواهر سياسية واجتماعية رئيسة محتملة، ذات أثر على تشكل الفكر السياسي في القرن القادم، لتحولات التسعينيات (ثورة الاتصالات، سقوط المعسكر الشرقي، وحرب الخليج)، منظوراً

إليها في إطار واحد، وفي نسق واحد من التفاعل والتداخل. هذه الظواهر هي: النستولوجيا والعنف المرافق، حوار الثقافات وتشكل ثقافة عالمية واحدة، حرب المعلومات وتحولات الاقتصاد. وهي ظواهر ملاحظة في الوقت الراهن، ولكن الظاهر أنها سوف تزداد حدة في القرن المقبل.

أولا: النستولوجيا والعنف

النستولوجيا Nostalgia هي عبارة عن توق غير سوي للماضي، أو إلى استعادة وضع يتعذر استرداده، وهو وضع ناتج إلى حد كبير عن عدم قدرة الذات على التكيف مع المستجدات والمتغيرات، خاصة إذا كانت متسارعة وعظيمة الأثر، وعدم القدرة على الاندماج الاجتماعي بالتالي، ومن ثم خيبة الأمل من تحقق التوقعات. إنها نوع من أنواع اغتراب الذات إلى حد كبير. يقول الشاعر نزار قباني في مقالة له بعنوان «القصيدة السياسية وزيرة للدفاع»:

«في هذا الزمن العربي الذي وصلنا فيه إلى حافة الإغماء القومي..

في هذا الزمن المتجمد الذي تتراوح حرارته بين خمسين درجة تحت

الصفر، وخمسة درجة تحت الصفر... بتوقيت أوسلو...

وتحولت وزارات دفاعه إلى أندية ديسكو...

وبياناته الثورية.. إلى مونولوجات...

واستعراضاته العسكرية... إلى عروض للأزياء...

تحاول القصيدة السياسية العربية أن تنقذ غشاء العذرية العربية من الاختراق، وأن تملأ الفراغ القومي الرهيب الذي يحاصرنا، وتكون بديلا لمراكز القوى السياسية والعسكرية التي استقالت من المعركة.. وانسحبت من جبهة المواجهة...

في هذا الزمن الذي خلع فيه الثوار بذلاتهم الكاكية، وحلقوا إمضاءاتهم الأولى... ومواثيقهم الأولى.. وغيروا جلودهم الأولى...

القصيدة السياسية في هذه المرحلة، هي جيش شعبي مهمته قرع الطبول، وإشعال الفوانيس في حارات الوطن العربي من طنجة إلى حضرموت...

وظيفتها أن تلغي كل نشرات الأخبار التلفزيونية المنقولة عن الواشنطن بوست، وجيروزاليم بوست، ومعاريف... واستبدالها بقصيدة لعمرو بن كلثوم، أو طرفة بن العبد، أو عنترة بن شداد.. فهي برغم قدمها واختلاف خطابها اللغوي والثقافي، تظل مسكونة بالهاجس القومي والقبلي، وتساوي كل هذه النفايات الشعرية الحديثة... التي تتكوم على أبوابنا منذ سنوات، دون أن تفكر دائرة التنظيفات في البلدية بإرسال سياراتها لجمعها ورميها في مكان آخر...»(٢٢)

لم يكن إيراد النص السابق بغرض تذوق جماليات اللغة، بقدر ماهو تمثيل لمفهوم النستولوجيا الوارد آنفا، من خلال نص نستولوجي مباشر. فنزار قباني هنا يرفض كل المتغيرات السياسية والاجتماعية، ويحن إلى زمن مضى لم يعد موجوداً، وليس بالإمكان عودته، وقد لا يكون موجودا بشكله المثالي إلا في ذهن الشاعر، أو النستولوجي

عموماً، وهذا هو الأهم، بغض النظر عن تقويمنا لذاك الزمن، ومشاعر الحب أو البغض نحوه. ولذلك، يلجأ الشاعر هنا إلى الاحتماء بشرنقة يحوكها حول نفسه، عازلاً هذه النفس عن محيطها، ناقداً كل ما لا يروق له في هذا المحيط باسم الماضي السعيد أو الجليل، الذي ليس بالضرورة كذلك حين يحلل موضوعياً، وهذا هو الاغتراب بعينه، فالمتغيرات لن تتوقف عن الحدوث لمجرد رفضها واعتزالها، والماضي المعشوق برومانسية لن يعود، ويكون الخاسر في كل ذلك هو النستولوجي ولا أحد سواه.

والقضية تهون لو كان النستولوجي شاعرا هنا أو هناك، فرداً في الشرق وآخر في الغرب، ومثل هؤلاء يوجدون في كل وقت وحين. ولكنها تتحول إلى إشكالية عندما يكون هذا النستولوجي جماعة بأكملها، وتصبح إشكالية أكبر كلما اتسع نطاق هذه الجماعة. في نص لأوليفيه روا Olivier Roy حول الإسلام السياسي المعاصر، أو الإسلاموية Islamism، يقول:

«لقد تم التحديث، ولكن خارج أي إطار مفاهيمي: تم التحديث عبر الهجرة من الأرياف وعبر الهجرة إلى الخارج وعبر الاستهلاك وتغير السلوكيات العائلية . . . وكذلك عبر السينما والموسيقى والملبس وأقنية التلفزة اللاقطة، أي عبر عالمية الثقافة . . . والاحتجاج ضد الغربنة، الذي يتسع ليشمل الاحتجاج ضد الدول القائمة، هو من طبيعة الخطاب البيتي أو الخطاب العادي للمهاجرين في الغرب، أي أنه الخطاب الذي يصاغ بعد فوات الأوان. إذ كما أن فرنسا لن تستعيد مجتمعها ما قبل الصناعي، وكما أن المهاجرين إليها باقون فيها، كذلك فإن المدن المسلمة لن تستعيد انسجام البازار وطوائف الحرف. فهذا العالم هو عالم الهجين وعالم الحنين النوستولوجي. لكن حلم الماضي لا يطرأ إلا بعد الفوات، وحلمنا يشتمل بالذات على كل ما نريد إنكاره، فالتقليد الذي يحلم به من يحنون إلى الماضي، هو شأن التقليد الذي تدينه الحداثة، تقليد لم يوجد قط» [٢٣].

بصفة عامة، فإن النزعات النستولوجية نجدها في أي خطاب، وكل خطاب يستند إلى «مفهوم الرجوع، العودة، الانبعاث، النهوض بشيء مكتمل أو شبه مكتمل ولو كان متكسناً، والالتفات إلى ما كان، وإعادته إلى المقدمة حيث يجب أن يكون» [٢٤] والحقيقة أن النزعة النستولوجية لا تهمنا كثيرا في هذا المجال، بقدر ما أن المهم هو علاقتها بوتيرة المتغيرات المعاصرة، واحتمال تحولها إلى خطاب عنف، وسلوك عنف.

النستولوجيا، منظورا إليها سياسياً، عبارة عن عدم القدرة على التكيف مع المتغيرات واستيعابها من ناحية، ورفض لهذه المتغيرات من ناحية أخرى، مع القناعة أن مثل هذا الرفض لن يؤدي إلى نتيجة إيجابية من حيث تحقق التوقعات، وهنا قد يدخل العنف في الموضوع. ذلك لا يعني إطلاقا أن العنف نتيجة ضرورية لحلم الماضي الجميل، ولكنه نمط من أنماط السلوك الممكنة أو المحتملة، اعتمادا على المتغيرات المحيطة. ففي بدايات الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، عبر العمال الذين شردتهم الآلة من أعمالهم وقضت على حرفهم عن غضبهم بالتوجه إلى تلك الآلات ومحاولة تدميرها. مثل أولئك العمال تعبير تاريخي عن حالة نستولوجيا تحولت إلى سلوك عنيف. فهم يحنون إلى الماضي «الجميل»، خائفون من الحاضر والمستقبل، غير قادرين على التكيف مع المتغيرات الجديدة، ولا يملكون حلا في ظل الهيمنة المتفاقمة للآلة، وبالتالي فليس هناك إلا سلوك يائس أخير هو محاولة تحطيم الآلة ذاتها.

وقياساً على السلوك التاريخي لأولئك العمال، يمكن أن يفسر، وإلى حد بعيد، سلوك الأفراد والحركات المعادية للأجانب والمهاجرين في أوربا وأمريكا، والحركات الدينية السياسية المتطرفة، في الغرب والشرق على

السـواء. [٢٥] إن ما يجمع كل هؤلاء، رغم اختلاف الأيديولوجيا ومضمون الخطاب، هو النزعة النستولوجية عندما تتحول إلى عنف يائس، أو الإمكانية الكبيرة لذلك. وفي ذلك يلاحظ أحد دارسي الظاهرة الإسلاموية:

«وبإمكاننا أن نجد تماثلا ما بين الألوية الحمراء الإيطالية وبين الانتلجنسيا المسلمة المتطرفة: فعناصرها من المثقفين «ذوي الأفق الضيق» لم يحققوا لأنفسهم اندماجا اجتماعيا يتناسب وتوقعاتهم فانغمسوا في العنف السياسي على قاعدة علم ماركسي (مقابل العلم الإسلامي لدى الطرف الآخر)... ويتواصل التوازن بين الإسلاموية والحركات العالمثالثية إلى حد مرحلة التفكك ولجوء قطاعاتها الأكثر تطرفاً إلى الإرهاب. فالإرهاب، وهو وليد السبعينيات، ليس ابتكاراً إسلامياً، إلا أننا فقدنا المرجعية المشتركة أي الترجمة الماركسية العالمثالثية المعتمدة، التي كانت تتيح للبعض أن يتفهم أعمال عصبية بادر ـ ماينهوف أو الألوية الحمراء، لا بل خاطفي الطائرات من الفلسطينيين، ولكن لا تتيح فهم محتجزي الرهائن من عناصر حزب الله». [٢٦]

وإذا كانت مثل هذه الظواهر قديمة قدم الإنسان في المجتمع، فإنها تزداد وتيرة في ظل المتغيرات المتحدث عنها، وخاصة بين الجماعات، وفي تلك الدول الأقل قدرة على التكيف والتأقلم مع نمط تغيرات العصر نتيجة عوامل تاريخية ذاتية، أكثر من كونها عوامل اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية معاشة، وذلك مثل العالم الإسلامي عامة، والعربي خاصة. [٢٧] فمتغيرات التسعينيات (ثورة الاتصالات، سقوط الشمولية السياسية فكراً ومنهجاً، وتدويل العالم)، سوف تقضي في النهاية على دول، وتعيد ترتيب مجتمعات، وتشكل عقلاً جديداً، بشكل يفوق بمراحل مافعلته الثورة الصناعية في أوربا. ومع كل هذا التحول السريع في عالم اليوم، لابد أن تكون ظواهر مثل الاغتراب، والنستولوجيا، والعنف من الأمور المرافقة حتى تستطيع كل المجتمعات استيعاب ما يجري والتأقلم معه، وفق عقل جديد. وإلى أن يتم ذلك، فإنه محكوم علينا أن نتعايش مع هذه الظواهر كجزء من عملية التأقلم والتكيف ذاتها.

ثانيا: حوار الثقافات وتشكل ثقافة عالمية

بدون الدخول في لجة التعريفات الأكاديمية، يمكن القول إن الثقافة Culture هي مجمل العقائد التي تؤمن بها جماعة ما، وتمنح المعنى للأشياء في محيطها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك وعلاقات. فالثقافة هي فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها، والعلاقات القائمة على مثل هذه الفلسفة. وبهذا المعنى، فإنها، أي الثقافة، تجعل من الحضارات أو المدنيات Civilizaions أشكالا مختلفة، رغم أن جوهرها واحد. فإذا كانت «المؤسسة» واحدة في بنية كل حضارة، فإن أسلوب عملها وغايتها يتحددان وفقا للثقافة السائدة. فمؤسسة الزواج وارتباط الذكر بالأنثى، أو المدرسة أو المعبد مثلا، موجودة في كل حضارة، قديمة وحديثة، ولكن كيف يتم الزواج وما هي طقوسه؟ وماذا يدرس في المدرسة وماهي الغاية؟ ومن يعبد في المعبد وكيف يتم ذلك؟ إنما يتحدد وفقاً لثقافة الجماعة. ورغم أن الثقافة عنصر من عناصر الحضارة أو المدنية، إلا أن هذا العنصر بالذات هو الذي يمنح شكلا حضارياً معينا هذا الشكل، وذاك الأسلوب الذي يفرقه عن بقية الأشكال.

وفي كل شكل للحضارة ابتكره الإنسان، هناك دائما فكرة محورية يدور حولها ذلك الشكل، وتحدد الناتج الرئيس لتلك الحضارة، أو الشكل الحضاري. هذه الفكرة هي لب الثقافة أو نواتها المحددة لفلسفة الجماعة حول نفسها والآخرين والطبيعة من حولها، ومن ثم نمط حركتها وعلاقاتها. فالفكرة المحورية في الحضارة

المصرية الفرعونية هي «الخلود»، وفي بلاد مابين النهرين هي «الأسطورة الكونية»، وعند الإغريق هي «العقل المتأمل»، ولدى الرومان «القانون»، وعند المسلمين هي «النص»، وفي الصين والهند هي «الانسجام مع الطبيعة»، وفي الغرب الحديث هي «الفعل». ذلك لا يعني احتكار حضارة معينة لفكرة جوهرية معينة، بقدر ما يعني محورية تلك الفكرة في الثقافة المؤسسة. فالأساطير شكلت جزءاً هاما من الثقافة الإغريقية والرومانية وحتى الإسلامية والغربية الحديثة مثلا، ولكنها لا ترقى إلى المستوى والمحورية التي كانت عليها في حضارات ما بين النهرين، وعلى ذلك يمكن القياس.

معنى ذلك، أن أشكال الحضارة الإنسانية في حالة تداخل وتفاعل دائم، أو حوار تاريخي. فحضارة الإغريق والرومان مثلا، لم تكن نسيجا وحدها، بل هي وريثة أشكال حضارية سابقة في مصر وما بين النهرين، وهي إرهاص في ذات الوقت للأشكال الحضارية اللاحقة[٢٨] وكل شكل من هذه الأشكال الحضارية كان يمثل في قمته، أقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في «عمارة الأرض»، بعبارات ابن خلدون، في تلك المرحلة من الزمان. بمعنى أن كل حضارة جزئية (شكل حضاري) لشعب أو جماعة بشرية معينة، هي تمثيل لحضارة الإنسان بصفة عامة في وقت من الأوقات. وعلى ذلك، فإن حضارة الغرب المعاصر، أو حضارة الإنسان في الغرب بأسلوب أصح، هي تمثيل لحضارة الإنسان بشموله في هذه المرحلة من التاريخ، وفق إطار تحليلي يحاول الابتعاد عن مسلمات الأيديولوجيا، ومنطلقات الاعتقاد الذاتي.

وإذا كانت الأشكال الحضارية الإنسانية متداخلة تاريخيا، فكذلك الثقافات المؤسسة لهذه الأشكال الحضارية. تتفاعل الثقافات والتحاور وفق أسلوبين رئيسين غالبا: الغلبة العسكرية، والسريان الحضاري، فبالنسبة للطريقة الأولى، تنتقل ثقافة الغالب أو أجزاء منها، إلى المغلوب. وفي ذلك يقول ابن خلدون:

«إن المغلوب مولع ـ أبدا ـ بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس ـ أبداً ـ تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول».[٢٩]

الغلبة العسكرية غالبا ما تنقل مكونات معينة من ثقافة الغالب إلى ثقافة المغلوب إلا فيما ندر، وذلك مثل حالة التتار مع الثقافة الإسلامية، أو قبائل الهون مع الثقافة اللاتينية المتنصرة، إذ استوعبتهم مثل تلك الثقافات استيعابا كاملا، رغم أنهم، التتار والهون، هم الغالبون..

غير أن أهم نقطة في هذا المجال، هي أنه حتى الغالب تتسرب إليه أجزاء من ثقافة المغلوب وذلك بشكل غير محسوس في غالب الأحيان، مهما كان هذا الغالب مهيمناً على المغلوب، خاصة إذا كان المغلوب ينتمي إلى حضارة سابقة سادت ثم بادت. مثال ذلك: الإغريق المغلوبون والرومان الغالبون: المسلمون الغالبون والبلاد المفتوحة، الصليبيون الغالبون والمسلمون. وبصفة عامة، فإن المؤثرات الثقافية المنتقلة من الغالب إلى المغلوب، لاتعني المسخ الكامل لـ «هوية» و«ذاتية» المغلوب في المدى الطويل. قد يحدث شيء من المسخ آنياً وعلى المدى القصير، ولكن ثقافة المغلوب تستوعب المؤثرات الثقافية الجديدة، وتمزجها في نسيجها الثقافي والاجتماعي

الذاتي، وتصبح جزءاً من الهوية، وذلك على افتراض أن ثقافة المغلوب تملك عناصر الحياة والقدرة على التحول والتأقلم، وليست ثقافة ميتة يحاول نفخ الروح فيها دون جدوى. ولعل أبرز مثال على ذلك وأقربه هو يابان ما بعد الحرب الثانية ومسألة الديمقراطية. فقد فرضت الديمقراطية الغربية فرضا على اليابان، ولكن الديمقراطية والتعددية السياسية جزء من الثقافة اليابانية المعاصرة، في إطار هوية يابانية واضحة المعالم والوجود.

أما الأسلوب الثاني، سريان أو انتقال منجزات حضارية من بيئة إلى أخرى، فقد لا يكون بوضوح الأسلوب الأول وأثره المباشر، ولكنه أعظم أثراً بشكل غير مباشر. فالمنجز الحضاري المتنقل ليس مجرد كتلة مادية، أو سلعة محايدة، ولكنه تموضع وتجسد لفلسفة معينة (ثقافة ما) قد لا نراها أو نحسها، ولكنها تفرض نفسها في نهاية المطاف، فالتعامل مع منجز حضاري معين، الآلة أو الكومبيوتر مثلا، إنتاجاً واستهلاكاً، يستوجب استيعابا للفلسفة التي تقف وراء ذلك المنجز، سواء بشكل واع أو غير واع، إذا كان للمنجز أن يتفاعل مع البيئة الثقافية الجديدة. ومن ناحية أخرى، فإن المنجز الحضاري سوف يخلق ثقافته الخاصة ولو بعد حين، ومدى هذا «الحين» هو الذي يفرق بين المجتمعات والثقافات القادرة على التجانس مع عصرها من عدمه. ولعل ذلك يفسر لنا جزئيا لماذا تنجح بعض الدول في العصرنة والمثاقفة فيها، ويفشل البعض الآخر أو لا يحقق نجاحاً مشهوداً.

فالفلاح الذي يتعامل مع المحراث الآلي تعامله مع «الشادوف» أو ثيران الحرث مثلا، أو السائق الذي يتعامل مع السيارة تعامله مع الحمار أو الناقة، أو المجتمع الذي يتعامل مع الكومبيوتر على أنه مجرد آلة لتخزين المعلومات، وليس أسلوبا للتفكير و«عقل» مختلف عما اعتاد عليه، أو المثقف ذو الذاتية المفرطة والهوية الحساسة، الذي يريد نقل منجز حضاري معين دون نقل خلفيته الفلسفية حفاظا على «الأصالة» وما شابهها، كل أولئك فاشلون في مسعاهم، وقد تكون النتائج وخيمة، لأنهم لم يصلوا إلى جذور الأشياء. فالحداثة Modernity ليست مجرد غشاء مادي، بل هي حالة عقلية إما أن تؤخذ كلها أو تترك كلها، والتحديث Modernization عملية متكاملة، وغير ذلك هو المسخ.

وإذا كانت الحضارات والثقافات متداخلة ومتحاورة، تاريخاً وواقعاً، فإنها ليست كذلك منظوراً إليها سياسياً وأيديولوجيا، ففي مقالته الشهيرة، «صدام الحضارات»، يرى «صامويل هنتنغتون» Samuel Huntington، أن صراع الحضارات هو خليفة الحرب الباردة، وأن عالم ما بعد سقوط الاتحاد السوفييتي سوف يكون عالماً من المراكز الحضارية (إسلامية، كونفوشوسية، غربية . . . إلخ) المتصارعة صراع الناب والمخلب، وأن على متخذي القرار في الغرب الانتباه إلى هذه الحقيقة في صنع سياستهم الخارجية المقبلة وفقاً لشعار عام هو «الغرب والبقية» The West and the Rest.(٣٠)

وفي كتابه الشهير، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، يرى فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، أن البشرية قد وصلت إلى نهاية المطاف وخاتمة التاريخ في المسألة السياسية، وذلك بسقوط المعسكر الشرقي، والانتصار النهائي للديمقراطية الليبرالية الغربية على مستوى العالم، انتصاراً نهائيا لا انحدار بعده.(٣١) فالديمقراطية الليبرالية خالية تقريبا من العيوب الخطيرة، إذ «أنه بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدت في النهاية إلى سقوطها، فإن الديمقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية».(٣٢) وبذلك، فإنه «لن تكون البشرية عندئذ ألف زهرة تتفتح (في إشارة لمقولة ماوتسي تونغ الشهيرة) في صور وأشكال متباينة، وإنما ستكون بمثابة قافلة طويلة من عربات متشابهة».(٣٣)

كلا الكاتبين يصلان في الحقيقة إلى نفس النتيجة، وإن اختلفت السبل، ألا وهي سيادة الغرب المعاصر. هنتنغتون يصل إلى هذه النتيجة عن طريق الطرح السياسي الاستراتيجي المباشر، وفق سياسة «يجب»، وذلك بتقسيم العالم إلى مراكز حضارية متصارعة، من ضمنها الولايات المتحدة والغرب المشابه، الذي يجب أن يتحالف من أجل ضمان استمرار السيطرة.[٣٤] أما فوكوياما، فيصل إلى ذات النتيجة من باب «الضرورة التاريخية»، أو حتى «الحتمية» وفق المفهوم الماركسي المرفوض في طرحه، وذلك حين «يفلسف» تاريخيا انهيار الشمولية في الشرق السوفيتي، ويعلن أن التاريخ قد وصل إلى نهايته، ولا مجال لجديد في فلسفة السياسة وأنظمة الحكم. كل المتغيرات القادمة سوف تكون في إطار سرعة الشعوب أو بطئها في الوصول إلى النموذج النهائي، أما ذات النموذج فهو ثابت لا يطرأ عليه تغير جذري.

وبتحليل طرح الكاتبين، يجب أن نفرق بين مستويين من التحليل والتنظير في هذا المجال: مستوى التحليل الجزئي Micro، والتنظير قصير المدى، ومستوى التحليل الكلي، Macro، والتنظير طويل المدى. فعلى مستوى «المايكرو»، وفي المدى القصير فإن في طرح الكاتبين الكثير من الصحة. فانهيار المعسكر الشرقي، والدور المتصاعد للتنظيم الدولي في ظل هيمنة قطب دولي واحد لا يمتلك القدرة العسكرية فحسب، ولكن ثقافة العصر التكنولوجية القادرة على الوصول إلى المخدع الزوجي ذاته، لاريب أنه يثير حساسيات قومية وثقافية متعددة، خاصة وأن قضية مثل قضية «الهوية» و«الذاتية»، الشديدة العلاقة بالمسألة الثقافية، من الأمور العزيزة على الأفراد والجماعات. وفي حالة الإحساس بالخطر على هذه الهوية، سواء كان خطرا حقيقياً أو مفترضاً، فإن الرفض الذي قد يتحول إلى عنف هو من الأمور المحتملة. وهذه القضية وثيقة الصلة بالمسألة الثيولوجية المتحدث عنها آنفا من جوانب عديدة. فهناك إحساس بأن الولايات المتحدة خاصة قد أصبحت السيد في هذا العالم، وبالتالي فهي مطلقة اليد في فرض قيمها ومصالحها، وذلك يستوجب ردة فعل ذاتية للحفاظ على الهوية المهددة، وهذا مما يدعم طرح هنتنغتون. كما أن هنالك إحساسا بأن الثقافة الغربية، والأمريكية خاصة، بما تملكه من تكنولوجيا متطورة في وسائل الاتصال، قادرة على «اختراق» الثقافات الوطنية دون حاجة إلى الفرض المباشر، وهذا مما يدعم طرح فوكوياما. وفي هذا المجال، فإن الديمقراطية الليبرالية هي فعلا اليوم أفضل نظام سياسي ممكن ابتكره الإنسان في تاريخه، ولكن ذلك لا يعني أنها نهاية المطاف للعقل الإنساني في هذا المجال، أو أنها الأفضل مطلقا، فالتاريخ «لا يجري على قضبان نحو مستقبل تم تحديده سلفا»، كما يقول الفن توفلر، وهذا يقودنا إلى المستوى الثاني.[٣٥]

على مستوى «الماكرو» والتنظير بعيد المدى، هناك اختزال شديد في طروحات الكاتبين، من أجل الوصول إلى نتائج قطعية محددة في الذهن سلفاً، وفق منطلقات سياسية وأيديولوجية، وذلك ما تعاني منه عموماً محاولات التنظير بعيدة المدى، والتحليل الكلي. ففي القرن التاسع عشر مثلا، حاول كل من هيغل وتلميذه النقيض ماركس توظيف فلسفتها أيديولوجياً، من أجل الوصول إلى نتائج يمكن توظيفها سياسياً في خضم الصراع السياسي والاجتماعي المعاش آنذاك. ورغم أن فلسفة الرجلين لا تعترف بالنهايات المغلقة معرفيا، إلا أنها انغمست في التنظير لنهاية التاريخ تحت ضغط المؤثرات السياسية، فتحولت الفلسفة إلى أيديولوجيا عندما أطرت في نهايات مغلقة. فأعلن هيغل عن نهاية التاريخ بقيام الدولة القومية البروسية، وأعلن ماركس عن قرب نهاية التاريخ المعروف، بقرب انهيار الرأسمالية نتيجة تناقضاتها الداخلية، ثم بزوغ الشيوعية حيث ينتفي التاريخ المعروف، وتنتهي السياسة، ويبدأ التاريخ الحقيقي للإنسان الذي هو نهاية التاريخ.[٣٦]

التاريخ الفعلي، وليس مفهوم التاريخ لدى هذا المفكر أو ذاك، أثبت أن القومية، والدولة القومية، لم تكن نهاية المطاف، بل إن متغيرات عصرنا توحي بأننا نعيش مرحلة ما بعد القومية أو إرهاصاتها. فالقومية ظاهرة تاريخية معينة لها أسبابها، وليست فكرة متسامية منفكة من قيود الزمان والمكان. كما أن ذات التاريخ أثبت أن الرأسمالية لم تنهر بفعل تناقضات بنيوية داخلية، بل إنها تطورت وأصبحت هي ذاتها نهاية التاريخ وفق طرح فوكوياما ومنظري الاقتصاد الحر.

وعموما، فإن فلسفات «نهاية التاريخ»، وتنظيرات الصراع الدائم، القائمة على استنتاجات كلية بعيدة المدى، اعتمادا على معلومات جزئية مختزلة، ليست شيئاً جديداً في التاريخ الإنساني - ولعل أبرز هذه الفلسفات هي الفلسفات الدينية والأيديولوجية، منظورا إليها سياسياً. ولعل أوغسطين في «مدينة الله»، وماركس في «الأيديولوجيا الألمانية»، و«البيان الشيوعي»، يشكلان مثلين بارزين على تلك الفلسفات بنوعيها. ونستطيع أن نعمم هنا «فرضية» قابلة للدحض والإثبات مفادها أن الشعوب والمجتمعات عموماً تميل إلى إنتاج فلسفات نهاية التاريخ في حالتين: حالة الانهيار وحالة الانتصار. في الحالة الأولى، تكون الفلسفات الدينية هي السائدة، التي تحذر من نهاية العالم أجمع، وليس التاريخ فقط. وفي الحالة الثانية، تسود الفلسفات القومية أو اللاتية التي تبشر بالوصول إلى أقصى مايمكن الوصول إليه، وبذلك ينتهي التاريخ.(٣٧)

كل هذا الحديث عن الحضارة والثقافة، وهنتنغتون وفوكوياما وغيرهم، ماهي علاقته بمتغيرات التسعينيات وأثرها، قد يبرز السؤال؟ المراد قوله هنا هو إنه كان هناك دائما حوار بين الثقافات والحضارات، سواء بشكل مباشر ومحسوس، أو بشكل غير مرئي. وهناك دائما حضارة سائدة على مستوى العالم تنشر ثقافتها بطرق عديدة، أبرزها الطريقتين السالف ذكرهما. هيمنة ثقافة معينة لا تعني الاندثار المطلق للثقافات الأخرى بقدر ماهو استيعاب لها، أو للعناصر الحية فيها، ولا تعني مسخ الهوية الثقافية بقدر ما هو تغيير للمتغير فيها دون القضاء على الثابت فيها.(٣٨) والحضارة المعاصرة وثقافتها التكنولوجية لا تشذ عن هذه القاعدة، اللهم إلا بسرعة الانتشار ووضوح التأثير.

تداخل الثقافات والحضارات لابد أن يخلق نوعا من الصراع بين الجماعات المختلفة، مرده إلى حساسية مسألة الهوية، ولكن ذلك لا يعني أبدية مثل هذا الصراع الخاضع لمتغيرات سياسية وليس لطبيعة العلاقات التاريخية بين البشر، أو ما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات. وما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات ليست مسألة مثالية أو «طوباوية» بحتة، بقدر ماهي وصف لما هو مقبل حين نضوج المتغيرات المهيئة لذلك، وفق مقولة هيغل إن كل ماهو معقول واقعي، وكل ماهو واقعي معقول. ولماذا نذهب بعيداً، والقرآن الكريم، الذي هو المحور النصي للثقافة العربية الإسلامية يقول: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات/ ١٣]، التعارف هنا هو الحوار ذاته، المحسوس وغير المحسوس.

والصراع الآني تاريخيا، الذي يقوم بين الجماعات الثقافية المختلفة، يكون دائما متعلقا بدوافع سياسية وأيديولوجية متغيرة وفق ظروف الزمان والمكان، أما التفاعل والتداخل بين الثقافات والأشكال الحضارية، فهو الذي يتبلور في النهاية، وإن أخذ ذلك وقتاً أطول، أو كان بعيد التحقق في فترة من الفترات. فمثلا، عندما جاء الاستعمار الغربي وفق نظرة متعالية ترفع شعار «عبء الرجل الأبيض» الحضاري أيديولوجياً، ومصالح

الرأسمالية الشابة موضوعياً، أو عندما كانت كل الغزوات والفتوحات الكبرى في التاريخ عموماً ترفع شعارات تبريرية أيديولوجية مشابهة، تحمل ذات النظرة الثقافية المتعالية، كانت هناك ردات فعل ثقافية آنية من المستعمرين (بفتح الميم) تدور حول مفاهيم الهوية والذاتية من ناحية، وحول مفاهيم سياسية جديدة أتى بها الاستعمار من ناحية أخرى، مثل الوطن وفق المفهوم السياسي، والاستقلال والحقوق الأساسية للإنسان ونحو ذلك مما هو إنتاج حضاري للمستعمر (بكسر الميم) الذي قد يناقض الاستعمار مفهوما، ولكنه لا يستطيع إلا أن ينقله معه. فإذا كان الاستعمار قد جاء بالقهر والاستغلال والاحتلال والعنصرية والنظرة المتعالية، فإنه جاء أيضا بمفاهيم جديدة كان لها دور في تحريك الثقافات المهيمن عليها وتطورها، ولعل فكرة «القومية» مثلاً من الأفكار الأساسية في هذا المجال في حالتنا العربية. [٣٩]

بالإضافة إلى ذلك، فإن المستعمر أو الغازي، ودون إرادة منه في أغلب الأحيان، يستوعب عناصر من ثقافة المهيمن عليه، قد تكون طفيفة وغير شعورية، ولكنها في النهاية تساهم في تشكيل ثقافة المهيمن ذاته. وعلى ذلك، فإن العالم لاريب واصل إلى مرحلة من الاتفاق، تحفظ التعددية، كما تحافظ المجتمعات الوطنية عليها في إطار من القناعات المشتركة، لأن ذلك هو الحل العقلي والواقعي الوحيد الذي يكفل سلامة العالم الذي تشترك في العيش فيه، والإنسان يلجأ دائما إلى العقل في لحظات الإحساس بالاندثار.

ثالثا: حرب المعلومات وتحولات الاقتصاد

يبدو أن الجاسوسية السياسية والعسكرية التقليدية، سوف تكون نمطاً قديماً أمام النمط الجديد من التجسس، جاسوسية المعلومات، وجاسوسية الشركات الخاصة، ووزارة المعلومات، فالوظيفة التقليدية للجاسوس تغيرت بحيث أصبح ما عليه الآن هو أن يقوم بشراء «صور وأشرطة بيانات من عدة مصادر ثم دمج هذه البيانات ومعالجتها على الحاسبات الآلية والخروج بمعلومات استدلالية تفوق كثيرا ما يمكن أن يتيحه مصدر واحد». [٤٠] وأصبح هذا الجاسوس ليس قاصراً على أجهزة المخابرات التابعة للدولة، بل قد يكون تابعا لشركة خاصة أو حتى شبكة إعلامية، يقوم بعمله الإخباري دون أن يكون بالضرورة جاسوسا وفق المفهوم القديم للتجسس. وفي ذلك يقول مسئول سابق في البيت الأبيض: «عند بداية وصولي كنت ضحية لسحر السرية. كنت أحسب أن كل ما يؤشر عليه بلفظ «سري» سيكون قيما حقاً. لكن سرعان ما اكتشفت أنني كنت كثيراً ما أقرأ شيئاً سبق أن اطلعت عليه في جريدة الفايننشال تايمز. إن التغطية التلفزيونية الفورية السريعة ذاتها عادة ما تتفوق على الجواسيس». [٤١] فالذي يسيطر على المعلومة ويملكها هو بالضرورة سيد القرن المقبل سياسياً واقتصادياً. فالمعلومة وتقنيتها أصبحت الطريق الرئيس لتكوين الثروة، ومن يسيطر على الثروة يسيطر على كل شيء، بما في ذلك السلطة السياسية ذاتها، وهذا هو الأثر المباشر، أما غير المباشر فهو أن من يملك المعلومة وتقنيتها فإنه يشكل العقول وبالتالي السلوك، ومن يتحكم في مثل هذه الأمور، فإنه بالفعل صاحب السلطان الجديد.

فإذا كان ماكس فيبر قد تحدث عن ثلاثة مصادر للشرعية والسلطة المرافقة (التقليد، الكاريزما، والبيروقراطية)، وإذا كان ماركس قد تحدث عن مصدر وحيد للسلطة هو الملكية الخاصة، وإذا كان علماء السياسة والاجتماع المعاصرين قد تحدثوا عن عدة مصادر للشرعية السياسية (القوة، الأيديولوجيا.. إلخ)، فإن متغيرات السنين الأخيرة للقرن العشرين قد أفرزت مصدراً جديدا سوف تكون له الغلبة في القرن الحادي والعشرين، ألا وهو المعرفة وامتلاك المعلومة. وفي ذلك يقول مراقب لهذه التحولات:

«من هنا، ولأول مرة في تاريخ العالم، أصبح رأس المال وحده عنصرا غير حاسم في العملية الإنتاجية. كما أن العمل الإنساني المرتبط به وبتنميته تغيرت طبيعته إلى عملية ذهنية أكثر منها عضلية. وأصبح النشاط الذهني بمادته وقدراته المعلوماتية هو أساس الإنتاج، في حين أصبح رأس المال الذي كان أساس الإنتاج مجرد عنصر من عناصره ولم تعد لـه الأولوية الرئيسية، كما كان الأمر في ميكانيزم العصر الصناعي. . . ففي المجتمع المعلوماتي والاقتصاد المعلوماتي تزداد القيمة بازدياد المعرفة لا بازدياد العلم في حد ذاته، بالضرورة»[٤٢].

وإذا كان هذا جزءاً مما يحدث في عالم الاقتصاد، فإن عالم السياسة لا يختلف كثيراً من حيث الأثر الثوري لمثل هذه التغيرات. مفاهيم سياسية جديدة سوف تبرز تعبيرا عن هذه المتغيرات، مثل طبيعة السلطة، وعلاقة الدولة بالمجتمع والعالم، ومفهوم الأمن، ومفاهيم جديدة حول حقوق الأفراد والجماعات، مما سيناقش لاحقاً.

وعلى ذلك، فحروب القرن المقبل لن تكون حروبا عسكرية بالمعنى التقليدي والشامل المتعارف عليه، بقدر ماهي حروب معلومات وتقنية إنتاجها وتشكيلها. كما أنها، أي الحروب، تكون قاصرة على الدول، التي سيتضاءل دورها السابق، بل ستكون بين مؤسسات اقتصادية عملاقة لا تعرف حدودا ومراكز، يمكن أن نسميها شركات «عديمة الجنسية» في مقابل الشركات «متعددة الجنسية» التي كانت سائدة قبل الثورة المعلوماتية المعاصرة. إذ أن تقنية المعلومات والاتصالات سوف تجعل من من كل مكان مركزاً. فالاتحاد السوفيتي السابق لم يسقط في مواجهة عسكرية مباشرة، ولكنه كان عاجزاً عن مجاراة الولايات المتحدة في حرب تقنية المعرفة والمعلومة والاتصالات الحديثة، وتمويل كل ذلك وفق أسس وأساليب الأعمال الحديثة. وكانت حرب الخليج الثانية حرب تقنية ومعلومات في المقام الأول، بين طرف يملك كل ذلك، وطرف يقاتل وفق أساليب الحرب العالمية الثانية.

خاتمة: تحولات المفاهيم

مع بداية الحداثة الأوروبية، وتلك الانقلابات التي رافقتها في الفكر والمجتمع، ظهرت مفاهيم سياسية جديدة تعبر وتصور تجريدياً العلاقات السياسية الجديدة وما أسفرت عنه من تغير وتحولات، وتمهد الأساس الفكري لسيادتها مستقبليا، وذلك كما نوقش في المقدمة. والتحولات المعاصرة المرافقة لمتغيرات هذا العصر، وعقد التسعينيات تحديداً، سوف تؤدي إلى نوع من القطيعة المعرفية في مجال الفكر السياسي، مع «بارادايم» Paradigm الحداثة «التقليدية» الذي ساد دون معارضة جدية حتى وقت قريب. ذلك البارادايم الذي يدور حول مفاهيم سياسية ولدت وترعرعت ونضجت في مرحلة التحولات الأوروبية الكبرى خلال القرون الثلاثة الماضية، والذي كان هو ذاته قطيعة معرفية مع البارادايم القروسطي. مفاهيم سياسية كثيرة سوف يعاد النظر في مضمونها بناء على التحولات المعاصرة، لأنها أصبحت ببساطة لا تعبر عن «واقع الحال»، وبالتالي لا تشكل أساساً نظريا لفهم تحولات هذا الواقع. ولعل من أهم المفاهيم التي سوف تتعرض لثورة مفاهيمية في هذا المجال، مايلي:

طبيعة السلطة وشرعية المعرفة

كل سلطة سياسية لابد لها من مصدر «أيديولوجي» للشرعية، للتفريق بينه وبين المصادر «الموضوعية» كتلك التي حاول ماكس فيبر أن يدرسها، يختلف باختلاف السلطة ومكانها وزمانها، فالحق الإلهي في الحكم مثلا،

كان هو النمط السائد في الغرب قديما، والصلة المباشرة بالآلهة كان هو النمط السائد في الشرق كأساس للشرعية السياسية. ومع الحداثة الأوروبية، وانتشارها عالميا، بدأت مفاهيم جديدة تدخل في تحديد شرعية السلطة، لعل أهمها مفهوم «العقد الاجتماعي» الذي جعل من الترتيبات السياسية والاجتماعية مسألة بشرية بحتة بعدما كانت أموراً إلهية أو شبه ذلك. وانبثق عن هذا المفهوم مفاهيم أخرى في طبيعة السلطة مثل سيادة الشعب والأمة والحقوق الأساسية للأفراد والجماعات والسلطة المقيدة، ونحو ذلك من مفاهيم كانت هي الأسس النظرية للديمقراطية المعاصرة.[٤٣]

مع «اختزال» العالم، والثورة التقنية في مجال الاتصالات والمعلومات، ومكننة العالم بصفة عامة، وعالمية الثقافة التقنية، فإن مصادر الشرعية التقليدية، من أيديولوجية وموضوعية، سوف تصبح محل جدل ونقاش، وتبدأ المعرفة والإنجاز في تشكيل الجزء الأكبر من شرعية أي نظام سياسي. فالصراعات القادمة هي صراعات حول المعلومة وتقنيتها، فهي المشكل الأكبر للقوة السياسية مستقبلا والتي هي أساس السلطة السياسية. والنظام السياسي غير القادر على المنافسة في هذا المجال سوف يكون محكوما عليه بالضياع في مثل هذا عالم الغد التقني، بغض النظر عن أسس الشرعية الأخرى التي يرتكز عليها أيديولوجياً وموضوعياً.

وتزداد أهمية هذا الموضوع عندما نعلم أن مؤسسة الدولة لن تكون بتلك المحورية أو المركزية التي كانت عليها في السابق، حين كانت تحتكر كل شيء، أو مؤهلة لاحتكار كل شيء، يقع ضمن حدودها وفي إطار سيادتها. مع الثورة التقنية المعاصرة، فإن ذات الحدود السياسية لن تكون بتلك القيمة، وتتحول السيادة إلى مجرد مفهوم قانوني لا قوة فعلية له.

مفهوم الأمن

يقوم المفهوم التقليدي للأمن، أمن الدولة وأمن المجتمع، عادة على أسس «عسكرية» إن صح التعبير. فأمن الدولة والمجتمع يقع ضمن تصور تقليدي قائم على القدرة على الضبط من خلال أجهزة الدولة. والمعلومة في هذا المجال مهمة، ولكن من أجل مهمات «ضبطية» بحتة. ولكن مثل هذا المفهوم يرتكز على قاعدتين لابد من توفرهما إذا كانت المهمة ستؤدى بنجاح: الحدود المضمونة، والسيادة المطلقة. كلا القاعدتين معرضتين للتلاشي عمليا مع متغيرات العصر الجديدة، وبالتالي فإن قدرة الدولة على الضبط لن تكون بذلك التماسك الذي كانت عليه. وجزء كبير من سقوط الاتحاد السوفيتي والمعسكر الشرقي، يمكن أن يعزى إلى القدرة الغربية في الاختراق الإعلامي والدعائي، وعجز الاتحاد السوفيتي عن الاختراق، سواء تقنياً، أو بناء على شكل ومضمون المعلومة المراد «تسويقها».

سوف تكون المعلومة المفصلة، هي مرتكز مفهوم الأمن في العقود القادمة، ومعلومات وبيانات» تتعلق بشكل المجتمع وتغيراته وتركيبته واتجاهاته وتفضيلاته، وذلك مثل أي معلومات مفصلة تحاول أي مؤسسة اقتصادية جمعها من أجل معرفة اتجاهات المستهلك وتفضيلاته، وكيفية توجيه المستهلك الوجهة المطلوبة، وهذا هو الأهم، وهو مصدر الصراعات المقبلة. من خلال المعلومة الدقيقة تستطيع السلطة السياسية معرفة كل ما يتعلق بالمجتمع والعالم من حولها، بحيث تستطيع من خلال هذه المعلومة إشباع حاجة المجتمع، وطريقة التعامل مع الداخل والخارج، وتوجيه المجتمع إلى الأهداف المتوخاة دون قسر أو إكراه ظاهرين، وفق مفهوم الضبط المباشر السائد.

حقوق جديدة وتقسيمات جديدة

لو نظرنا إلى مفهوم «حقوق الإنسان» نظرة تاريخية، لوجدنا أنه خضع إلى تطورات وتوسعات مرافقة للتحولات والمتغيرات المختلفة. فمن مرحلة اللاحقوق، إلى مرحلة الحقوق «الطبيعية» المحدودة والقاصرة على شعوب معينة، إلى مرحلة الحقوق الشاملة، وصولاً إلى الأمم المتحدة وإعلانها وما تفرع عنه من ملاحق طويلة لحقوق الإنسان، بمعنى أن مفهوم الحقوق عبارة عن نهاية مفتوحة قابلة للإضافة والزيادة، وهذا ما سيجري مستقبلاً. من ذلك أن حق الحصول على المعلومة سوف ينتقل من كونه حقاً للأفراد والجماعات في الأنظمة الديمقراطية، ولو دستورياً على الأقل، إلى حق إنساني عام، ولو نظرياً على الأقل ولأجل لا يمكن التكهن بمداه، كما أن الدول، من أجل المحافظة على مصالحها، وتدعيم شرعية الإنجاز عند مجتمعها المدني، سوف تخوض معارك من أجل تحويل المعلومة إلى شكل من أشكال الملكية الخاصة التي يجب أن تصان بقوة القانون الدولي، الذي يكتسب صفة القانون بشكل أكبر مع متغيرات العالم المعاصر. ولعل قضية حقوق الملكية الفكرية هي مجرد مثال على نوع الصراعات السياسية بين الدول في القادم من أيام، وذلك على الرغم من التهافت المنطقي لشيء مثل «امتلاك الفكر» الذي لا يمكن حيازته، وفق تعبير هارلان كليفلاند. (٤٤)

وإذا كان العالم قد مر في مراحل مختلفة من التقسيمات الثنائية: شرق وغرب، شمال غني وجنوب فقير، رأسمالي وشيوعي، متخلف ومتقدم، نامي ومتطور، صناعي وزراعي، الأطراف والمركز، ونحو ذلك، فإن العالم مقبل على تقسيم «طبقي» جديد قائم على المعلومة ومن يمتلك تقنيتها وصناعتها. سوف يكون هناك من «يعلم» ومن «لا يعلم» في هذا العالم، من يحتكر المعلومة ومن يفتقر إليها، وذلك بنفس آليات العلاقات السابقة: فمن لا يعلم سوف يكون خاضعاً وعرضة لمن يعلم، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. التقسيم هذه المرة غير قائم على أسس أيديولوجية وسياسية، ولا على أسس اقتصادية كمية بحتة، بقدر ماهو قائم على أسس معرفية أولاً وأخراً. وإذا كان كارل ماركس قد تنبأ بنهاية الرأسمالية نتيجة عامل الاحتكار وتركيز الثروة في أيد قليلة من الرأسماليين، فإنه لم تخطر بباله المستجدات التي تنطوي عليها الرأسمالية، وليس مجرد التناقضات. إلى ماذا سيؤدي احتكار المعلومة: وحدة العالم أو انفجاره؟ لا نستطيع المجازفة بالتنبؤ في عصر لا يمكن إدراك متغيراته كما هي، فكيف بالتنبؤ الدقيق بمسارها. وكل ذلك يقودنا إلى إجابة السؤال الذي يشكل عنواناً لهذه الورقة المعجل: هل من جديد في الفكر السياسي؟ . . . والجواب ببساطة هو: هل من جديد تحت الشمس؟ . . إجابة السؤال الثاني تحدد إجابة السؤال الأول، ولنقرأ مقدمة الورقة من جديد.

الهوامش

(١) انظر مثلا: ويل ديورانت. قصة الحضارة (القاهرة: جامعة الدول العربية، بدون تاريخ)، الجزء الأول.
وكذلك: George H. Sabine & Thomas L. Thorson. A History Of Political Theory (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973, Fourth Edition), Chapterone.

(٢) انظر في هذه المواضيع: ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٩).

(٣) انظر: غاستون باشلار. تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٢)، الفصل الأول. وكذلك ملحم قربان. خلدونيات: نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص١٤-٢٠.

(٤) انظر مثلا: عبدالقادر جغلول. الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون (بيروت: دار الحداثة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧)، ص١٤٧-١٥٢.

(٥) انظر: ناصيف نصار. الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤)، الفصل الرابع.

(٦) انظر: جان شوفالييه. تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص١٤-١٨.

(٧) للتوسع في هذه النقطة، انظر: كرين برينتون. تشكيل العقل الحديث (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٤).

(٨) جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص٢٣٧-٢٤٦.

(٩) المرجع السابق، الفصل الثالث من الكتاب الثالث.

(١٠) جان توشار وآخرون. تاريخ الفكر السياسي (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، الفصل الحادي عشر، المقطع الثالث، الفصل الرابع عشر وما بعده، وكذلك: زكريا إبراهيم. كانت أو الفلسفة النقدية (القاهرة: مكتبة مصر، بدون تاريخ)، الفصلين الأول والثاني.

(١١) جوليان فروند. سوسيولوجيا ماكس فيبر (بيروت: مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ)، وكذلك ارفنج زايتلن. النظرية العامة في علم الاجتماع (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٩).

(١٢) William T. Blakin. Theories of The Political System (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1978), Chapter 6.

(١٣) المرجع السابق، الفصل السادس.

(١٤) للتوسع في هذه القضية، انظر: ألفين توفلر. صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد (القاهرة: نهضة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠).

(١٥) ألفين توفلر. تحول السلطة: بين العنف والثروة والمعرفة (ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢)، ص٣٣-٣٤.

(١٦) بول كينيدي. الاستعداد للقرن الحادي والعشرين (عمان: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ١٦٧-١٦٨.

(١٧) Daniel Bell. The End of Ideology (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960).

(١٨) Wallace K. Ferguson, ed A Survey of European Civilization (Cambridge, Mass.: The Riverside Press, 1958), pp. 642-648.

(١٩) المرجع السابق، ص٨٠٦-٨١٠.

(٢٠) عبدالعليم محمد. حرب الخليج: حصاد المواجهة بين التاريخ والمستقبل (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٣)، ص١١٢-١٢٢، وكذلك بيار ميكال. تاريخ العالم المعاصر: ١٩٤٥-١٩٩١ (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص١٢٢-١٢٦، و Joel Beinin. Origins of the Gulf war (Westfield, New jersey: Open Magazine, 1991).

(٢١) بيار ميكال، المرجع السابق، ص٦٣٦.

(٢٢) جريدة الحياة، ٣٠ آب (أغسطس)، ١٩٩٦.

(٢٣) أوليفيه روا. تجربة الإسلام السياسي (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص٣٠.

(٢٤) عزيز العظمة. الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص٦٥.

(٢٥) للتوسع في هذه النقطة، انظر: جيل كيبل. يوم الله: الحركات الأصولية في الديانات الثلاث (الهاسول، قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٢).

(٢٦) أوليفيه روا، مرجع سابق، ص١٥.

(٢٧) للتوسع في هذه القضية، انظر: داريوش شايغان. أوهام الهوية (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، وكذلك النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

(٢٨) ول ديورانت، مرجع سابق، الكتابين الثاني والثالث.

(٢٩) عبدالرحمن بن خلدون المغربي. المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص. ٢٥٨-٢٥٩.

(٣٠) Samuel P.Huntington, The Clash of Civilization? Foreign Affairs Summer, 1993.

(٣١) فرانسيس فوكوياما. نهاية التاريخ وخاتم البشر (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٨.

(٣٢) المرجع السابق، ص٨.

(٣٣) المرجع السابق، ص٢٩٣.

(٣٤) Samuel P.Huntington, "If not Civilizations, What?: Paradigms of Post-Cold War world", Foreign Affairs, November-December, 1993.

(٣٥) ألفن توفلر، تحول السلطة، مرجع سابق.

(٣٦) انظر وليام بلوم، مرجع سابق، الفصلين الحادي عشر، والثاني عشر.

(٣٧) من أجل نظرة سريعة لمثل هذه الفلسفات، انظر: اليان ج. ويدجيري. المذاهب الكبرى في التاريخ: من كونفوشيوس إلى توينبي (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩).

(٣٨) تركي الحمد. الثقافة العربية أمام تحديات التغيير (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤).

(٣٩) يرى بعض المؤرخين أن الفكرة القومية العربية نبعت مع الإسلام، وحتى قبله، مثل دراسات الدكتور عبدالعزيز الدوري، وطروحات الحصري وغيره من منظري الفكرة القومية العربية الأوائل. وقد يكون في ذلك بعض الصحة ثقافيا، أما سياسياً فإن الفكرة حديثة العهد وذات جذور أوربية بحتة. انظر على سبيل المثال: ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨-١٩٣٩ (بيروت: دار النهار، ١٩٨٦). وكذلك، محمد جابر الأنصاري. تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي: ١٩٣٠-١٩٧٠ (نيقوسيا: دلمون للنشر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).

(٤٠) توفلر، تحولات السلطة، مرجع سابق، ص٤٠٨.

(٤١) أوردها توفلر، المرجع السابق، ص ٤١٠-٤١١.

(٤٢) محمد جابر الأنصاري. العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ص١٤٧.

(٤٣) آلان تورين. ما هي الديمقراطية؟: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية (لندن: دار الساقي، ١٩٩٥)، القسم الأول.

(٤٤) ألفن توفلر، تحولات السلطة، مرجع سابق، ص٤٢٨.

الليبرالية الجديدة تقول:
وداعاً.. للطبقة الوسطى

د. رمزي زكي*

كان من الشائع حتى عهد قريب، أن هناك علاقة ارتباط حميمة بين الليبرالية والطبقة الوسطى. فقد وفرت الليبرالية منذ فجر ظهورها في القرن الثامن عشر، مع التحول من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي، مناخاً مواتياً لنمو وتطور هذه الطبقة من خلال ما قدمته من قيم وحقوق وفرص للعمل وحريات وديمقراطية وتعددية سياسية[1]. وعرف عن الطبقة الوسطى إنها طبقة ديناميكية، طموحة، وذات إمكانات وقدرات متعددة. كما أن معظم أفرادها على قدر من التعليم والتأهيل المهني. ولهذا فقد أسهم أفراد هذه الطبقة بشكل واضح في عمليات التغيير والتطوير في كثير من مجالات العمل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتقني في العديد من دول العالم. لا عجب، والحال هذه، إن نظر كثير من الباحثين إلى وجود تلك الطبقة في المجتمع على أنها علامة إيجابية، ورصيد هام للتطور، وأنه بالقدر الذي تنمو وتتقدم به هذه الطبقة، بالقدر الذي ينمو ويتطور به المجتمع.

وقد شهدت هذه الطبقة في عالم مابعد الحرب العالمية الثانية انتعاشا واضحا في مختلف دول العالم في ظل ماعرف برأسمالية دولة الرفاه[2]، وتجارب الاشتراكية الديمقراطية في دول غرب أوربا، وفي ظل تجارب التنمية غير المكتملة في كثير من البلاد في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. بيد أنه مع ظهور الليبرالية الجديدة ذات النزعة اليمينية المحافظة، فإن أوضاع تلك الطبقة تعرضت للاهتزاز الشديد، وفقد أفرادها كثيرا من المزايا والضمانات التي وفرتها الليبرالية في عهود مضت. بل إنه في كثير من البلاد كان اهتزاز أوضاع هذه الطبقة ـ تأثراً بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية المنبثقة عن الليبرالية الجديدة ـ أشبه بالزلزال الذي عصف، ومازال يعصف بهذه الطبقة وهوى بها نحو

---

* أستاذ الاقتصاد بمعهد التخطيط القومي بالقاهرة.

الحضيض. يصدق ذلك - مع الاختلاف بهذا القدر أو ذاك - على حالة البلاد الرأسمالية المتقدمة، وحالة البلاد النامية.

والقضية الأساسية التي سنبحث فيها هنا تدور حول التساؤلات الآتية: لماذا، وكيف انحدرت أوضاع الطبقة الوسطى في ظل الليبرالية الجديدة؟ وما النتائج الحالية والمحتملة لتردي أوضاع هذه الطبقة سواء أكان ذلك في حالة الغرب الرأسمالي، أم في حالة العالم النامي.

حول معاني المصطلحات

ونظرا لأن دقة المفاهيم وانضباطها من الأهمية بمكان في تناول هذا الموضوع، فإنه يلزمنا إذن أن نحدد، بداية، ما المقصود بالليبرالية الجديدة، وما الذي يعنيه مصطلح الطبقة الوسطى؟

وفيما يتعلق بالمصطلح الأول، يقصد بالليبرالية Liberalism عموماً، ذلك المذهب الذي يضع الفرد في مكانة مطلقة أعلى من الجماعة، ويعطي الأولوية للمصالح الشخصية على المصالح الاجتماعية، الأمر الذي يتجلى في إيمانه المطلق بالحريات الفردية: حرية العمل، وحرية التملك، وحرية التعاقد، وحرية التجارة، وحرية الاعتقاد والتفكير والتعبير... إلخ. وهي الحريات التي إذا ما توافرت لأمكن للفرد أن يعظم من حجم منفعته الشخصية. ولهذا كثيرا ما يستخدم مصطلح المذهب الفردي Individualism كبديل لمصطلح الليبرالية.

ويعتقد أنصار هذا المذهب، أن مصلحة المجتمع ماهي إلا مجرد تجميع حسابي للمصالح الفردية، ومن ثم لو استطاع كل فرد أن يحقق مصالحه الشخصية فإن مصلحة المجتمع تكون قد تحققت. وكأن الفرد حينما يسعى إلى تحقيق مصلحته الذاتية، منطلقا في ذلك من تعظيم منفعته الخاصة، فإنه يحقق دون أن يدري مصلحة الجماعة. ونظرا لأن هناك توافقا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فقد وقفت الليبرالية منذ فجر ظهورها، بشكل عام، ضد تدخل الحكومة في المجال الاقتصادي والاجتماعي وطالبت بأن تكون الحكومة مجرد حارس للحريات الفردية لتردع أي اعتداء عليها[٣].

ويمكننا هنا التمييز بين ثلاثة مراحل مر بها المذهب الليبرالي

المرحلة الأولى: هي ما يمكن أن نطلق عليه «مرحلة الليبرالية المطلقة» التي تمتد فيما بين ظهور الثورة الصناعية وحتى اندلاع أزمة الكساد الكبير (١٧٥٠-١٩٢٩). وهذه المرحلة كان يغلب عليها طابع الحرية الاقتصادية التي لا يقف أمامها أي عائق، وعكست نفسها في ذلك الشعار الشهير: دعه يعمل ودعه يمر Laissez-Faire Laissez Passez وفي عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي. وآنذاك ساد الاعتقاد الكلاسيكي بأن النظام الرأسمالي الليبرالي قادر على تحقيق التوظف الكامل Full-Employment لكل الموارد، وقادر على تصحيح الأزمات الاقتصادية بشكل تلقائي ودون حاجة لأية تدخل أو توجيه لو كانت الأسواق تعمل بشكل تنافسي حر في ضوء آليات العرض والطلب، كما ساد الاعتقاد أيضا، أن جهاز الأسعار قادر على أن يعطي لكل فرد ما يستحقه من دخل في ضوء إنتاجية عمله أو إنتاجية ما يملك من وسائل الإنتاج. ولهذا أنكرت الليبرالية وجود أية تناقض بين النمو والتوزيع، بين العمل ورأس المال، ونظرت للنظام الرأسمالي على أنه شبكة من علاقات الانسجام والتوافق.

ورغم أن الليبرالية في بداية ظهورها كانت منظومة كاملة من الحقوق الفردية، إلا أن الطبقة البورجوازية الصاعدة آنذاك تمسكت بالجانب الاقتصادي لليبرالية فقط الذي كان يعطيها المبرر بأن ما تحققه من أرباح وثروات وسيطرة هو نتيجة لمجهودها الفردي وحسن تدبيرها وقيامها بالمخاطرة. ولهذا وقفت هذه الطبقة في البداية ضد أي حق للآخرين يمس، أو يحد من، حريتها في تعظيم أرباحها وثرواتها واحتكارها للسلطة. ولهذا فقد شهدت تلك المرحلة ـ وبالذات في بدايتها ـ أبشع صنوف الاستغلال للعمال والنساء والأطفال (طول ساعات العمل، وضآلة الأجور، وافتقاد الشروط الصحية والوقائية، وعدم وجود خدمات اجتماعية كافية). كما شهدت تلك المرحلة التوسع الاستعماري وتكوين الامبراطوريات الاستعمارية واستغلال شعوب المستعمرات من قبل الدول الرأسمالية الليبرالية. واحتاج الأمر لعشرات السنين ولمعارك ضارية (أحيانا دامية) لكي يرضخ النظام الرأسمالي لبعض المطالب الاجتماعية وإقرار بعض الحقوق الفردية (السماح بتكوين الاحزاب والنقابات وحق التظاهر وحق الانتخاب وزيادة حجم الخدمات الاجتماعية...)[4].

أما المرحلة الثانية، فسوف نطلق عليها مرحلة الليبرالية المنظمة، وتمتد خلال الفترة ما بين أزمة الكساد الكبير وبداية عقد السبعينيات (١٩٢٩-١٩٧٠). وهذه المرحلة تبدأ بزلزال الكساد الكبير الذي تعرض له النظام الرأسمالي في مختلف أنحاء المعمورة وحطم تماماً أوهام الفكر الكلاسيكي والنيوكلاسيكي الذي كان ينكر إمكانية حدوث الأزمات في النظام الرأسمالي ويدعي عدم وجود تعارض بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة. وقد مهد الكساد الكبير السبيل لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وأن يكون لها دور فاعل في المجال الاجتماعي. وقد تجلى هذا التدخل عملياً، في برنامج الرئيس روزفلت المعروف بالنهج الجديد New Deal في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي تجربة التدخل الحكومي خلال فترة النازية أيام هتلر في ألمانيا، وفي تجربة النظام الفاشستي في إيطاليا في عهد موسوليني، بل وفي تجارب كثير من الدول النامية حينما تدخلت الحكومات للحد من ترادي آثار انهيار المواد الأولية أثناء سني الكساد الكبير. كما أن كارثة الكساد الكبير كانت هي الأرضية التي أنجبت «النظرية العامة لكينز» عام ١٩٣٦، وهي النظرية التي سيكون لها تأثير كبير على أوضاع الطبقة الوسطى في عالم ما بعد الحرب[5]. فقد أثبت كينز أن الرأسمالية قد فقدت قدرتها التلقائية على التوازن، وأصبح بها ميل كامن يعرضها للأزمات الدورية بسبب الاختلالات القوية لعدم تناسب قوى الطلب الكلي مع قوى العرض الكلي. ولأن الرأسمالية عاجزة عن أن تولد من ذاتها، وبطريقة تلقائية، سبل تجنب هذه الأزمات، فقد دعى إلى ضرورة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي باعتبارها المعامل الموازن أو التعويضي لتقلبات هذا النشاط. واقترح جملة من السياسات النقدية والمالية والاجتماعية التي من شأنها الحيلولة دون حدوث الكساد أو التضخم. وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أصبحت الوصفة الكينزية هي الأساس الذي بنيت عليه السياسات الاقتصادية في دول الغرب الرأسمالي. ومنذ ذلك الحين توسع حجم ملكية الدولة والقطاع العام والإنفاق الحكومي. فمن ناحية، تملكت الدولة بعض الصناعات الهامة التي تتعرض للخسائر أو تنخفض معدلات الربح فيها ولكنها ـ مع ذلك ـ هامة جدا للنشاط الاقتصادي (مثل مشروعات الطاقة والحديد والصلب والنقل والاتصالات...). كما زادت الاستثمارات الحكومية في مجال الأشغال العامة (مثل الطرق، الجسور، محطات المياه والكهرباء). وزاد الإنفاق العام الموجه للخدمات الاجتماعية الضرورية (التعليم، الصحة، الإسكان، المرافق العامة، الضمان الاجتماعي...) كما دخلت الدولة بثقل كبير في مجال

الإنفاق العسكري والإنتاج الحربي. وأعطت الحكومات للبعد الاجتماعي أهمية كبيرة، حيث استهدفت تحقيق التوظف الكامل، وتخفيف المعاناة عن كاهل الفقراء والمحرومين. فتم الأخذ بنظام إعانات البطالة والتوسع في مجال التأمين الصحي والضمان الاجتماعي، ودعم المواد التموينية للفقراء ومحدودي الدخل، وتوفير الخدمات العامة برسوم أو بأسعار معقولة. كل هذا خلق ما عرف بمصطلح دولة الرفاه Welfare State في الولايات المتحدة الأمريكية ونظم الاشتراكية الديمقراطية في دول غرب أوربا. كما انعكست هذه السياسات أيضا في تجارب التنمية الوطنية التي تحققت في كثير من الدول النامية التي استقلت بعد الحرب العالمية الثانية. وكان من الطبيعي ـ والحال هذه ـ أن تتحسن أوضاع الطبقة الوسطى، والطبقة العاملة أيضا.

أما **المرحلة الثالثة لليبرالية**، ويمكن تسميتها بالليبرالية الطائشة، فتمتد خلال الفترة ما بين بداية السبعينيات وحتى الآن، وتبدأ هذه الفترة بمجموعة من الأزمات المستعصية التي عانت منها، ولاتزال، الدول الرأسمالية الصناعية. وهي الأزمات التي ستطيح في النهاية بالكينزية، أو بما أسميناه، بالليبرالية المنظمة. ففي بداية السبعينيات شهدت هذه الدول زيادة واضحة في معدلات البطالة ومعدلات التضخم في آن واحد (وهي الظاهرة التي عرفت تحت مصطلح الركود التضخمي Stagflation) وتدهور معدلات النمو الاقتصادي، وتراجع معدلات النمو الإنتاجية، وزيادة عجز الموازنة العامة وارتفاع حجم الدين العام الداخلي، وزيادة أسعار الطاقة، وانهيار نظام النقد الدولي بالتخلي عن نظام أسعار الصرف الثابتة والتحول نحو التعويم Floating، وتزايد عجز موازين المدفوعات (باستثناء حالة اليابان وألمانيا الغربية) الأمر الذي أدى إلى تزايد نزعة الحماية وإبطاء نمو التجارة العالمية... إلخ[6].

في خضم هذا المناخ المأزوم، صعدت الليبرالية الجديدة، وهي عبارة عن رؤية اقتصادية واجتماعية وسياسية، هدفها الرئيسي الدفاع الأعمى عن مصالح أصحاب رؤوس الأموال إلى الحد الذي دفع بعض أنصارها للقول بأن حق الملكية له الأولوية على أية حقوق عامة أخرى بما فيها حق الحياة. ولا عجب، إذن، أن تنادي هذه الليبرالية بالعودة إلى المفاهيم والمقولات الكلاسيكية المبكرة لليبرالية، فهي تؤمن إيمانا راسخاً بقدرة النظام الرأسمالي على النمو المستمر وعلى تحقيق التوظف الكامل، وأنه قادر على تصحيح أزماته بشكل تلقائي، لو عادت له الحرية المطلقة «ونقاوة» السوق وابتعدت الدولة عن التدخل في سير العجلة الاقتصادية. بل إن أنصار هذه الليبرالية أعادوا إحياء فكرة اليد الخفية Inviseble Hand التي تحقق، بشكل تلقائي، التوافق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، ونادوا بإطلاق الحرية الاقتصادية إلى أبعد مدى، وبما يلغي أية تدخلات أو قيود أو ترتيبات أو تنظيمات تضعها الحكومة على الأسعار والأرباح والأجور والعمالة، وأصروا على القضاء على الملكية العامة وتحويلها للقطاع الخاص وضرورة التخلي عن أهداف التوظف الكامل والرعاية الاجتماعية ودولة الرفاه، حيث لم تعد الطبقة الرأسمالية راغبة في دفع الضرائب التي تمول هذه الأهداف. ولهذا فإن هذه الطبقة، في غمرة حماسها الشديد لهذه الليبرالية الطائشة، كانت تحلم بالعائد الضخم الذي ستحققه من وراء ذلك، وهو خفض الضرائب على دخولها المرتفعة وعلى ثرواتها الكبيرة وإعادة توزيع الدخل القومي والثروة القومية لصالحها.

والحق، أن الليبراليين الجدد، بهجومهم الشديد على مبدأ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وإنكارهم للدور الهام الذي تلعبه الدولة في ضبط آليات وحركة النظام الرأسمالي وحمايته من الشرور الاجتماعية والأزمات

التي يولدها، كانوا في ذلك قد أجهضوا كل تقدم حققته النظرية الاقتصادية الرأسمالية على يد جون ماينرد كينز، وانتكسوا بالفكر الاقتصادي والاجتماعي إلى بدايات القرن الثامن عشر.

ومهما يكن من أمر، فقد تحولت هذه الليبرالية من مجرد إرهاصات لفكر اقتصادي واجتماعي جديد، إلى برامج اقتصادية وسياسات اجتماعية وجدت سبيلها إلى التطبيق في بريطانيا بعد نجاح مارجريت تاتشر في الانتخابات عام ١٩٧٩، وفي الولايات المتحدة بعد نجاح رونالد ريجان في انتخابات بداية الثمانينيات، بل وفي غالبية دول غرب أوروبا، وأيضا في دول شرق أوروبا بعد انهيار المنظومة الاشتراكية. ثم سرعان ما وجدت هذه الليبرالية صداها في الدول النامية التي وقعت فريسة لديونها الخارجية ثم لتدخلات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي اللذين أصبحا من أكثر المؤسسات تحمساً لهذه الليبرالية.

وتجدر الإشارة إلى أن الليبرالية الجديدة تحولت، بحكم الأهداف الحقيقية التي تسعى إليها، إلى ما يشبه الايديولوجيا الجامدة Dogma، وأصبح تحليل القضايا والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية في إطارها لا يستند إلى قواعد العلم والبحث الموضوعي بقدر ما يستند على التهافت الأيديولوجي السطحي الذي يتسم بالضحالة الفكرية وبؤس المحتوى.

ونأتي الآن لتحليل معنى مصطلح الطبقة الوسطى Middle Class. ونسارع هنا، بادىء ذي بدء، إلى التنبيه، بأن هذا المصطلح هو - في الحقيقة - مصطلح هلامي وفضفاض، حيث يفتقد إلى الدقة العلمية[٧] إذا ما استندنا على صرامة المفهوم العلمي لمصطلح «الطبقة». فالطبقة هي مجموعة كبيرة من الناس التي تتجانس فيما بينها - في مرحلة تاريخية من تطور الإنتاج الاجتماعي - من حيث موقعها من عملية الإنتاج وموقعها من ملكية وسائل الإنتاج، وبالتالي من حيث أسلوب تحصيلها للدخل وبكمية هذا الدخل[٨]. أما مصطلح الطبقة الوسطى فهو يضم في الواقع كتلة واسعة من الفئات الاجتماعية التي تتباين فيما بينها تبايناً شديداً من حيث موقعها من عملية الإنتاج ومن ملكية وسائل الإنتاج، وتتباين، بالتالي، في حجم ما تحصل عليه من دخل. وإذا كان من المفترض، أن الطبقة، إذا تبلورت وجوداً وتمايزاً، تتسم غالبا بوحدة الوعي الطبقي بين أفرادها وتجانسهم، بالتالي، في المواقف الاجتماعية والسياسية، إلا أن هذا الانسجام غير موجود في حالة الطبقة الوسطى، حيث غالبا ما يسود بين صفوف هذه الطبقة مختلف ألوان الفكر الاجتماعي والسياسي. ولهذا، هناك من يرى، أنه من الأفضل أن نتحدث عن «طبقات وسطى» وليس «طبقة واحدة»[٩].

في ضوء ما تقدم، فنحن نستخدم هنا مصطلح «الطبقة الوسطى» تجاوزاً. ولن ندخل في تفاصيل الخلاف النظري بين الباحثين حول تعريف الطبقة الوسطى، وسنكتفي في هذا الخصوص ولغرض البحث في قضيتنا، بتعريف هذه الطبقة على أنها مختلف الشرائح الاجتماعية Strata التي تعيش، بشكل أساسي، على المرتبات المكتسبة في الحكومة والقطاع العام وفي قطاع الخدمات والمهن الحرة الخاصة، بمعنى أنها تضم أيضا من يعملون لحساب أنفسهم. حقا، أن هناك بعضاً من شرائح هذه الطبقة قد يمتلك بعض وسائل الإنتاج (مثل العقارات أو الأراضي الزراعية، أو أسهم بعض الشركات). وربما يوجد أيضا من يستغل عمل الآخرين. بيد أن أهم ما يميز هذه «الطبقة» هو أن دخل أفرادها الأساسي ناجم عن العمل الذي يغلب عليه الطابع الذهني والتقني. (ولهذا يطلق على أفرادها في بعض الأحيان: ذوي الياقات البيضاء). و«الطبقة» الوسطى، بهذا

المعنى، هي في الحقيقة، خليط واسع، متعدد وغير متجانس من الأفراد والجماعات. ولهذا، فإنه عند معالجة مشكلات هذه «الطبقة» أو تحليل مواقفها واتجاهاتها إزاء قضية ما، يميل الباحثون ـ ونحن من بينهم ـ إلى تقسيم هذه «الطبقة» إلى ثلاث شرائح، تضم كل شريحة فئات متجانسة بقدر الإمكان. وهذه الشرائح الثلاث هي: الشريحة العليا، والشريحة المتوسطة، والشريحة الدنيا.(١٠) وهو تقسيم يمكن استخدامه لتحليل ودراسة أوضاع هذه «الطبقة» في البلاد الرأسمالية المتقدمة وفي البلاد النامية مع ضرورة مراعاة الفروق الموضوعية بين هاتين المجموعتين من البلاد.

أما عن الشريحة العليا من «الطبقة» الوسطى ـ ويمثل أفرادها النسبة الأقل في كتلة هذه الطبقة ـ فتضم: العلماء والباحثين وأساتذة الجامعات والمعاهد العليا والمديرين وأصحاب المهن المتميزة كالأطباء والمهندسين والقضاة والمحامين والفنانين وكبار ضباط القوات المسلحة والبوليس والفنيين العاملين في قطاع المعلومات. وأعضاء هذه الشريحة يحصلون عادة على دخول مرتفعة وذات طابع متغير، ويتميز نمطهم الاستهلاكي بالتنوع والغنى وباشتماله على قدر كبير من رموز الاستهلاك الترفي بسبب الفائض الكبير الذي تنطوي عليه دخولهم. وغالبا ما يوجد بين أعضاء هذه الشريحة من يملكون، أو يشتركون في ملكية، وسائل الإنتاج الزراعي أو الصناعي. وتوجد لديهم ثروات مادية ومالية متنوعة. من هنا فإن دخول هذه الشريحة لا تنبع من المرتبات فحسب التي يتقاضونها من أعمالهم المهنية، وإنما قد تشتمل أيضا على إيجارات وفوائد وأرباح(١١). وغالبا ما تفرز هذه الشريحة الكثير من الكتاب والفنانين وقادة الرأي والزعماء السياسيين. كما أن أفراد هذه الشريحة أكثر قرباً للسلطة ولصناع القرار الاقتصادي والسياسي، ويحتلون مواقع هامة في أجهزة الدولة.

أما الشريحة المتوسطة من «الطبقة» الوسطى، فتضم من حيث الحجم عدداً أكبر من الأفراد بالمقارنة مع الشريحة العليا. ويعمل أفرادها بمرتبات ثابتة أو شبه ثابتة، ويشغلون الوظائف الإدارية والفنية والإشرافية في الوزارات والأجهزة والمصالح الحكومية وإدارات الحكم المحلي، مثال ذلك: المدرسين والموظفين في شركات القطاع العام والمشتغلين في البنوك وشركات التأمين والمؤسسات التجارية ومن يعملون بالخدمات الشخصية لحساب أنفسهم. وأفراد هذه الشريحة يمكن تصنيفهم على أنهم من ذوي الدخل المتوسط Middle income group ويغلب على مستوى تأهيلهم أنهم من خريجي الجامعات أو المعاهد العليا المتوسطة. ويعيش هؤلاء، في الظروف العادية، في حالة «مستورة»(١٢).

أما الشريحة الدنيا من «الطبقة» الوسطى، فتظم بين صفوفها عدداً كبيراً من صغار الموظفين الذين يعملون في الوظائف الكتابية والبيروقراطية، كما تضم عدداً من المشتغلين لحساب أنفسهم في قطاعات الخدمات والمشروعات الصغيرة، كالموظفين في مكاتب الصحة والمستشفيات والدوائر الحكومية، ومن يعملون في مجال البيع والتوزيع وأقسام الحسابات والأرشيف بالقطاع العام، ومحصلي الضرائب والرسوم... إلخ. وأفراد هذه الشريحة على قسط محدود من التأهيل المهني والتعليمي. وهم يمثلون أغلبية «الطبقة الوسطى» وقاعدتها العريضة. ويعتبرون من ذوي الدخول الثابتة والمحدودة(١٣). ولهذا يتسم نمط توزيع دخلهم بغلبة نسبة ما يذهب منه إلى الاستهلاك الضروري، حيث إن معدلات ادخارهم ضئيلة جدا، أو تكاد تكون معدومة. وكثير من أفراد هذه الشريحة أقرب إلى حال الطبقة العاملة.

على أن هذا التقسيم الشرائحي «للطبقة الوسطى» لا يظهر عادة في شكله الخالص الذي تكون فيه الفواصل واضحة وحادة بين هذه الشرائح. فعادة ما يوجد تداخل وحركة بين هذه الشريحة وتلك، وبخاصة بين الشريحة الأولى والثانية، وبين الشريحة الثانية والثالثة. لكن الفوارق قد تكون حادة وواضحة فيما بين الشريحة الأولى والثالثة وبالذات فيما يتعلق بمستوى الدخل وأنماط الاستهلاك والادخار، والتأهيل المهني والتعليمي، بل وأيضا فيما يخص الوعي الطبقي.

وبعد أن حددنا المقصود بمصطلح الليبرالية الجديدة ومصطلح الطبقة الوسطى، يهمنا الآن أن نتناول تأثير السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي انبثقت عن الليبرالية الجديدة على أحوال الشرائح الاجتماعية المختلفة التي تندرج تحت لواء ما يسمى بالطبقة الوسطى، وذلك في حالة البلاد الرأسمالية المتقدمة وفي البلاد النامية.

الليبرالية الجديدة والطبقة الوسطى

أولا: حالة البلاد الرأسمالية المتقدمة

منذ ربع قرن تقريبا، تجتاح العالم رياح عاتية من الليبرالية المتطرفة التي أعادت تشكيل السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي سار عليها هذا العالم منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. وهي السياسات التي شكلت ما أسميناه «بالليبرالية المنظمة» التي لم يخرج جوهرها عن مقترحات لورد جون مايرد كينز لتهذيب قوى السوق من خلال الدور الفاعل الذي يلعبه التدخل الحكومي في المجالين الاقتصادي والاجتماعي للحيلولة دون حدوث الأزمات الاقتصادية الكبرى. لقد كان كينز على وعي تام، بأن السوق فاعل، لكنه بلا عقل وبلا قلب. وكل ما فعله من خلال ليبرالية المنظمة أنه حاول أن يدخل نوعاً من العقلانية لترشيد قوى السوق تجنباً للأزمات، ونوعا ما من العدالة الاجتماعية في النظام القائم على السوق تحقيقاً لما يسمى بالاستقرار الاجتماعي.

ومن المعلوم، أنه خلال الفترة ١٩٤٥-١٩٧٠ عاشت دول الغرب الرأسمالي عصراً من النمو اللامع الذي انتعشت فيه الطبقة الوسطى، ومعها - بهذا القدر أو ذاك - الطبقة العاملة. وكانت أهم سمات هذا العصر هي تلك المعدلات المرتفعة للنمو الاقتصادي، والمعدلات المنخفضة للتضخم، والمعدلات المتدنية للبطالة، والارتفاع المستمر في مستوى المعيشة بسبب زيادة حجم الدخول واستقرار أحوال التوظف واتساع شبكة الضمان الاجتماعي وشمولها لعدد كبير من الفئات الاجتماعية[١٤].

والحق، أن هذا الازدهار اللامع الذي تحلى به عالم ما بعد الحرب، كان راجعا إلى عوامل كثيرة. فعلى الصعيد المحلي، كانت هناك تلك الزيادة الهائلة في معدلات الاستثمار المحلي لإعادة إعمار ما خربته الحرب، وزيادة معدل التقدم الفني الناجم عن الثورة العلمية والتكنولوجية وما أدى إليه ذلك من نمو متعاظم في الإنتاجية. وهناك أيضا الأثر الإيجابي الذي نجم عن سياسات الإنفاق الحكومي وما ولدته من إعادة في توزيع الدخل لصالح زيادة الطلب الكلي الفعال، الأمر الذي انعكس في الحد من حدة التقلبات الدورية للنشاط الاقتصادي. ويضاف إلى ذلك أيضا الزيادة التي حدثت في الإنفاق العام العسكري وما وفرته من طلب دائم في السوق المحلي. وعلى الصعيد العالمي، كان هنالك ذلك النجاح الذي حققه نظام النقد الدولي في استقرار

أسعار الصرف وضمان حجم السيولة الدولية المناسبة لحركة التجارة العالمية[١٥]. كذلك لعب بقاء انخفاض أسعار الطاقة والمواد الأولية المستوردة من البلاد النامية دوراً لا يستهان به في إذكاء قوى النمو داخل بلاد الغرب الصناعي. كما لا يجوز أن ننسى الأثر الايجابي الذي نجم عن تحسن شروط التبادل التجاري (العلاقة بين أسعار الصادرات وأسعار الواردات) لصالح الدول الصناعية. فكل هذه العوامل كانت مسئولة، بهذا القدر أو ذاك، عن هذا الازدهار اللامع الذي عرفته هذه الدول في عالم مابعد الحرب.

على أنه أيا كانت العوامل المسئولة عن هذا الازدهار اللامع في سنوات مابعد الحرب (١٩٤٥-١٩٧٠) فإن السياسة الكينزية كانت ذات دور لا يمكن إنكاره في حدوث هذا الازدهار. لكن يبدو أن الكينزية، أو ما اسميناه بالليبرالية المنظمة، كانت ضحية نجاحاتها. فالنجاح الذي تحقق في مجال التوظف الكامل، والحيلولة دون حدوث التقلبات العنيفة في الطلب الكلي الفعال والحد ـ من ثم ـ من عنف التقلبات الاقتصادية الدورية، والضمانات الاجتماعية الكثيرة التي خلقت ما يسمى «بدولة الرفاه». . . كل هذه النجاحات سرعان ما وصلت إلى ذروتها في نهاية الستينيات، ثم بدأت تظهر بعد ذلك تناقضات السياسات التي أدت إلى هذه النجاحات.

فالمحافظة على هدف التوظف الكامل لمدة طويلة وتحقيق «دولة الرفاه» تطلب زيادة حجم الإنفاق الحكومي بمعدلات كبيرة في مجال الأشغال العامة والخدمات الاجتماعية، الأمر الذي أدى ـ مع عدم نمو الضرائب ـ إلى زيادة عجز الموازنة العامة، ومن ثم إلى زيادة حجم الاقتراض الحكومي من الجهاز المصرفي وإلى زيادة عرض النقود بمعدلات أكبر من معدلات نمو الناتج المحلي الإجمالي، وبالتالي إلى العبث بمقتضيات التوازن النقدي واندلاع قوى التضخم. كما أدى ذلك أيضا إلى زيادة ضخمة في حجم الدين العام الداخلي، وإلى ارتفاع عبء خدمة هذا الدين، مما ساهم في خلق حلقة دائرية خبيثة بين نمو الدين العام المحلي من ناحية، وعجز الموازنة من ناحية أخرى، وكان ارتفاع معدل التضخم، مع المحافظة على حرية التجارة، عاملا أدى إلى زيادة عجز ميزان المدفوعات، وارتفاع معدلات البطالة. وضاعف من حرج الموقف تردي معدلات الادخار والاستثمار وانخفاض معدلات النمو الاقتصادي[١٦].

وزاد الطين بلة، تعاصر هذه المشكلات والأزمات ذات الطابع المحلي مع بيئة دولية متدهورة[١٧]، كان أهم معالمها: انهيار نظام النقد الدولي، فوضى أسعار الصرف وانفلات حجم السيولة الدولية، زيادة أسعار النفط، تفاقم علاقات العجز والفائض بين الدول الصناعية، تزايد نزعة الحماية وضعف حركة التجارة الدولية، وزيادة عجز موازين مدفوعات البلاد النامية وزيادة ميلها للاستدانة الخارجية. . . إلخ.

في خضم هذا المناخ بزغ فجر الليبرالية الجديدة كايديولوجية لمواجهة الأزمة. وكانت نقطة انطلاقها الأساسية هي أن أزمة تراكم رأس المال وماتفرع عنها من مشكلات اقتصادية واجتماعية في المجتمعات الرأسمالية إنما ترجع إلى الليبرالية المنظمة التي دعى إليها كينز، حيث عطلت هذه الليبرالية، من خلال ما انطوت عليه من تدخل حكومي، من آليات السوق، وشوهت هيكل الأسعار والتكاليف، وأضرت بحوافز العمل والادخار والاستثمار والإنتاج. وانه لمواجهة ذلك كله يتعين العودة للأصولية الرأسمالية. وهذه العودة تحتاج إلى تغيرات أساسية في بنية ومؤسسات وقواعد وآليات تشغيل النظام

الرأسمالي. واقترح الليبراليون في هذا الخصوص جملة من السياسات الصارمة، مثل تحجيم دور الدولة وإبعادها عن النشاط الاقتصادي، وأن تتخلى الحكومات عن هدف التوظف الكامل ودولة الرعاية الاجتماعية، وأنه لتحقيق الاستقرار الاقتصادي وعودة الدماء لتراكم رأس المال يتعين التصدي بحزم لعجز الموازنة العامة للدولة من خلال إلغاء الدعم وخفض المصروفات الحكومية الموجهة للخدمات الاجتماعية وإلغاء إعانات البطالة، وزيادة أسعار الطاقة والضرائب غير المباشرة، ونقل ملكية المشروعات العامة إلى القطاع الخاص، وتحويل بعض الوظائف التقليدية للدولة تدريجيا للقطاع الخاص. كما طالب الليبراليون الجدد بخفض معدلات الضرائب على الدخول المرتفعة وأرباح الشركات وعلى رؤوس الأموال حتى يمكن حفز الطبقة الرأسمالية على زيادة الادخار والاستثمار والإنتاج. وانحصرت مطالب الليبراليين الجدد فيما يتعلق بدور الحكومة في أن تحمي حرية السوق من أية تدخلات، وأن تضع سياسة نقدية صارمة للتحكم في عرض النقود بما يتناسب وحاجة التداول[١٨].

والسؤال الكبير الذي يقفز على السطح الآن هو: **ما تأثير هذه السياسات على أوضاع الطبقة الوسطى في البلاد الصناعية المتقدمة؟**

ونسارع، بادىء ذي بدء، بالقول: إن تأثير تلك السياسات على الطبقة الوسطى كان سلبيا للغاية، وإن اختلفت درجة التأثير بهذا القدر أو ذاك من شريحة وأخرى من شرائح تلك الطبقة. صحيح أنه من الصعوبة بمكان أن نعزو كل التغيرات التي حدثت في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لتلك الطبقة إلى ما تمخض عن الليبرالية الجديدة من سياسات، حيث إن جانبا من هذه التغيرات يعود، في الحقيقة، إلى تأثير الأزمة المستمرة التي تمسك بخناق النظام الرأسمالي منذ بداية عقد السبعينيات وحتى الآن، وهو ما عرضنا له آنفاً.

فقد ضربت ـ ومازالت ـ هذه الأزمة مصالح وأوضاع هذه الطبقة (والطبقة العاملة أيضا) في الصميم. ولكن أيا كانت درجة مساهمة الأزمة الاقتصادية في تدهور أوضاع الطبقة الوسطى، إلا أن تبني الدول الرأسمالية الصناعية لليبرالية الجديدة، وما تفرع عنها من سياسات قد أدى إلى تعميق تدهور هذه الأوضاع، وبحيث يمكن الحديث الآن عن أن هناك عملية إفقار قد حدثت لهذه الطبقة، مسببة في ذلك إعادة توزيع جذرية للدخل القومي لصالح الأقلية الغنية.

والحق، أن التدهور الشديد الذي حدث في أوضاع الطبقة الوسطى وما أدى إليه ذلك من إفقار شديد لها، ومن تغير ملموس في وضعها النسبي الاجتماعي في العقدين الماضيين كان محل دراسات اقتصادية واجتماعية كثيرة.[١٩] وقد أوضحت هذه الدراسات المدى الذي وصل إليه تدهور أوضاع هذه الطبقة والعوامل المسؤولة عن هذا التدهور. وفي هذا الخصوص تجدر الإشارة إلى نتائج الدراسة الحديثة التي نشرها البروفيسور فريدريك ستروبل Freiderick R. Strobel أستاذ الاقتصاد بجامعة شمال فلوريدا بالولايات المتحدة الأمريكية عن تدهور الأوضاع الاقتصادية للطبقة الوسطى في الولايات المتحدة عام ١٩٩٣[٢٠] وتبعها بعد ذلك بدراسة مقارنة عن تدهور أوضاع هذه الطبقة في بريطانيا عام ١٩٩٥[٢١].

ويشير ستروبل، بشكل عام، إلى أن هناك ثلاثة عوامل جوهرية يمكن رصدها خلال الفترة ١٩٧٣-١٩٩٤ أدت إلى تدهور الوضع الاقتصادي للطبقة الوسطى في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، وهي:

١- الانخفاض الذي حدث في الأجور الحقيقية .

٢- فقدان فرص العمل وزيادة معدل البطالة .

٣- زيادة الأعباء المالية التي تتحملها هذه الطبقة .

أما عن العامل الأول، فقد تجلى ذلك في موجات التضخم التي اجتاحت هذين البلدين خلال حقبة السبعينيات وحقبة الثمانينيات. وهذه الموجات، وإن كانت قد ضعفت حدتها في بداية التسعينيات، إلا أنها خلقت حالة من الغلاء الفاحش الذي انخفضت معه، بالضرورة، القوة الشرائية للمرتبات والأجور التي يتلقاها أعضاء هذه الطبقة. يكفي في هذا السياق، تأكيداً لما يراه ستروبل، أن نعلم أن متوسط معدل التضخم في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الفترة ١٩٧٥ ـ ١٩٨٥ قد بلغ ٧,٥٪ سنويا، وفي بريطانيا ١٢,٤٪ خلال نفس الفترة[٢٢]. على أن التضخم، مع ذلك، لا يعد هو المسئول الوحيد عن تردي حال الأجور والمرتبات الحقيقية. فهناك، بالإضافة إلى التضخم، الزيادة التي حدثت في عرض عمالة الطبقة الوسطى في عقدي السبعينيات والثمانينيات دون أن يقابل ذلك زيادة مناظرة في فرص التوظيف، فأدى ذلك إلى وجود فائض عرض في سوق العمل مما أدى إلى الضغط على معدلات الأجور. وكان جزء كبير من الزيادة التي حدثت في عرض العمل راجعاً إلى دخول أعداد كبيرة من النساء إلى سوق العمل، منافسة بذلك الرجال. ففي الولايات المتحدة الأمريكية زادت عمالة النساء في عقد السبعينيات بمقدار ١٢,٤ مليون عاملة، وبمعدل زيادة مقداره ٤١,٩٪، وفي عقد الثمانينيات زادت عمالة النساء بمقدار ١١,٤ مليون عاملة وبنسبة ٢٧٪[٢٣]. كذلك لا يجوز أن ننسى أن عرض عمل الطبقة الوسطى بشرائحها المختلفة قد زاد في الولايات المتحدة الأمريكية بسبب تزايد الهجرة إليها، وبالذات الهجرة من بلاد العالم الثالث. ففي الولايات المتحدة بلغ معدل الهجرة إليها خلال الفترة ١٩٧١-١٩٨٦ حوالي ٢,٢ في الألف بالنسبة للسكان، وهو أعلى معدل تشهده الولايات المتحدة منذ عشرينيات هذا القرن. بل إنه في عام ١٩٨٩ فقط، دخل الولايات المتحدة مليون وواحد وتسعون ألف، بشكل قانوني، وهو مايعادل ضعف عدد المهاجرين في عام ١٩٨٠ (حوالي ٥٣١ ألف). وإذا أضفنا إلى ذلك عدد المهاجرين الذين يدخلون بشكل غير قانوني، فإن أرقام الهجرة سوف تتضاعف[٢٤].

وفي حالة بريطانيا، أسهمت أيضا الزيادة التي حدثت في عمالة النساء ـ بالإضافة إلى التضخم ـ في التدهور الذي حدث في الأجور والمرتبات الحقيقية التي تتلقاها الطبقة الوسطى. يكفي أن نعلم، أنه خلال الفترة ١٩٨٤-١٩٩٤ زادت عمالة النساء اللاتي يعملن طول الوقت Full-time بمقدار ٧٠٠ ألف عاملة، في حين انخفضت عمالة الرجال بمقدار ٦٠٠ عامل خلال نفس الفترة[٢٥]. وزادت أجور النساء، مقارنة بأجور الرجال، وإن كانت لاتزال تقل بنسبة ٣٥٪ عن أجور الرجال. وفي عام ١٩٩١ كان ٣٥٪ من الإناث البالغات يشاركن في قوة العمل، وهي من أعلى نسب المشاركة في دول الجماعة الأوروبية. أما فيما يتعلق بالهجرة، فإن أعداد المهاجرين إلى بريطانيا خلال الفترة ١٩٧٨-١٩٩٢ كانت تافهة، ومن ثم لم يكن لها تأثير يذكر على عرض العمل في السوق البريطاني الذي يبلغ تعداده ٥٧,٧ مليون نسمة[٢٦].

وبالإضافة إلى التضخم وزيادة عرض العمل، لعب ضعف النقابات المهنية وعدم فعاليتها في التصدي لوقف موجات تدهور الأجور والمرتبات الحقيقية دوراً لا يجوز، بأي حال من الأحوال، إهمال تأثيره. وتثير

قضية تدهور نسب المشاركة في النقابات Unionization في هذا الخصوص إشكالية مهمة تستحق التعمق في البحث والدراسة. اذ تشير البيانات الإحصائية إلى أن الاشتراك في عضوية النقابات في الولايات المتحدة قد تدهور على نحو دراماتيكي في ربع القرن الماضي. ففي عام ١٩٦٢ كان مايعادل ٤, ٣٠٪ من المشتغلين غير الزراعيين أعضاء في النقابات المهنية والعمالية. أما في عام١٩٨٤ فقد انخفضت النسبة إلى ٤, ١٧٪. وفي عام١٩٩٢ تدهور النسبة إلى ٧, ١٢٪[٢٧]. في ضوء ذلك كله، ليس غريبا أن ينخفض متوسط أجر المشتغل في الولايات المتحدة في الأسبوع من ٤٢ و٣١٥ دولاراً في عام ١٩٨٢ إلى ٩٩ و٢٥٥ دولاراً في عام ١٩٩٤، وبنسبة تدهور تقدر بحوالي ٨, ١٨٪ خلال نفس الفترة[٢٨].

أما في بريطانيا، فإن تدهور نسب المشاركة في عضوية النقابات كان بالغا أيضا، ولكنه أقل حدة عن حالة الولايات المتحدة. ففي عام ١٩٧٨ كان ٥٣٪ من إجمالي القوة العاملة أعضاء في النقابات. وفي عام ١٩٨٦ تنخفض نسبة المشاركة إلى ٤٣٪، ثم يستمر التدهور، فتصل النسبة إلى ٧, ٣٧٪ في عام١٩٩١[٢٩].

أما العامل الثاني الذي أشار إليه بروفيسور ستروبل ولعب دوراً خطيراً في انحطاط الوضع الاقتصادي للطبقة الوسطى فهو فقدان فرص التوظف وتزايد معدلات البطالة. حقاً، إن تفسير هذا العامل يعود، بشكل عام، إلى أثر التغيرات الهيكلية التي حدثت في الطرائق الفنية للإنتاج في الدول الصناعية من جراء ثورة المعلومات والتقنيات الحديثة والتي كان من شأنها إحلال الآلة مكان العمل الإنساني، ويمكن القول، إن الرأسمالية تمر الآن بمرحلة تاريخية جديدة، تتميز بتدهور شديد، دون رجعة، في فرص العمل المتاحة وبشكل لم يشهد لها العالم مثيلا من قبل منذ أزمة الكساد الكبير. وأصبحت المعضلة أن النمو يتحقق الآن بلا زيادة في العمالة، بل بمقادير أقل من أحجام التوظف. وبهذا الشكل، تحولت مشكلة البطالة في اقتصاد السوق إلى مشكلة هيكلية، طويلة المدى، بعد أن كانت مشكلة دورية، تظهر وتختفي، حسب حالة الدورة الاقتصادية[٣٠].

نعم.. كل هذا صحيح ولا خلاف عليه الآن.

ومع ذلك، فقد أسهمت الليبرالية الجديدة في تفاقم مشكلة البطالة أمام الطبقة الوسطى من خلال ما تمخضت عنه من سياسات اقتصادية جديدة. ويكفي هنا أن نشير إلى بعض الأمثلة.

فإذا أخذنا السياسة الانكماشية التي تجمت عن زيادة (تعويم) سعر الفائدة، وهي السياسة التي طبقت في الولايات المتحدة بهدف ضبط معدلات نمو عرض النقود لمكافحة التضخم، فسوف نجد أن تأثير هذه السياسة كان سلبيا للغاية في حالة الاقتصاد الأمريكي على المدى المتوسط والطويل، ومن ثم كان تأثيرها كبيراً على زيادة معدلات البطالة، فقد أدى ارتفاع سعر الفائدة على الودائع الدولارية إلى ارتفاع شديد في سعر صرف الدولار تجاه العملات الأجنبية في أسواق النقد الدولية، وهو الأمر الذي انعكس مباشرة في ارتفاع أسعار الصادرات الأمريكية (مقومة بالعملات الأجنبية) ومن ثم إلى خفض الطلب عليها من ناحية، وإلى زيادة واردات الولايات المتحدة نظرا لانخفاض أسعارها (مقومة بالدولار الأمريكي) من ناحية أخرى[٣١]. هذا التدهور الذي حدث في صادرات منتجات الصناعة الأمريكية، والزيادة التي حدثت في استيراد كثير من بدائل هذه المنتجات، أدت إلى ضرر بليغ بالصناعات التحويلية الأمريكية. حيث انخفض معدل استغلال

الطاقات الإنتاجية في كثير من فروع هذه الصناعات، وإلى تسريح أعداد هائلة من العمال، وتفشي البطالة بين صفوف الطبقة العاملة وصفوف الطبقة الوسطى.[٣٢] أضف إلى ذلك، أن السياسات الليبرالية الجديدة التي طبقتها كثير من الدول النامية (وبالذات في آسيا وأمريكا اللاتينية) والتي قررت كثيرا من المزايا والحوافز للاستثمارات الأجنبية المباشرة، قد شجعت كثيرا من المصانع الأمريكية لكي تنتقل إلى هذه الدول للاستفادة من هذه المزايا والحوافز ومن رخص أجور العمالة المحلية، الأمر الذي أدى إلى ضياع كثير من فرص التوظف أمام الطبقة الوسطى في قطاع الصناعات التحويلية. مابالنا إذا علمنا، أن نصيب العمالة المشتغلة في الصناعات التحويلية في الولايات المتحدة قد تدهور من ٢٧,٧٪ من إجمالي القوى العاملة الأمريكية في عام١٩٦٥ إلى ١٧٪ في عام١٩٩١. بل إن هذا النصيب قد تدهور إلى مانسبته ١٥,٨٪ في مارس عام١٩٩٥، بالرغم من الانتعاش النسبي الذي طرأ على الاقتصاد الأمريكي منذ عام١٩٩١[٣٣]. وطبقا لبعض التقديرات، فإن العمالة الموظفة في الصناعات التحويلية تقل الآن بمقدار ٣مليون مشتغل عن ذلك المستوى الذي كان سائداً في عام١٩٧٩. وهذا يوضح لنا، إلى أي مدى فقدت الطبقة المتوسطة، كثيراً من فرص العمل في هذا المجال[٣٤].

أما فيما يتعلق بتناقص فرص العمل أمام الطبقة الوسطى في بريطانيا، فقد كان هذا التناقص حاداً جداً، ومن ثم لعب دوراً مؤثراً في تدهور الأوضاع الاقتصادية لهذه الطبقة وبالذات منذ أن تولت مارجريت تاتشر دفة الأمور في عام١٩٧٩ وتنفيذها لبرنامج صارم في السياسات الليبرالية الجديدة. ويمكن الإشارة في هذا الخصوص على سبيل المثال، إلى التناقص المريع الذي حدث في فرص العمل في قطاع الصناعات التحويلية نتيجة للمشكلات العويصة التي يعاني منها هذا القطاع ولم تنجح السياسات الجديدة في علاجها، إن لم تكن قد زادتها سوءاً على سوء. ففي عام١٩٨٠ كان المشتغلون في هذا القطاع، بما فيه أبناء الطبقة الوسطى، يشكلون مانسبته ٣٠٪من إجمالي قوة العمل البريطانية. أما في عام١٩٨٦، فإن تلك النسبة تدهور إلى ٢٥٪ وإلى ٢٠٪ في عام ١٩٩٢. وقد انخفض عدد المشتغلين في هذه الصناعات على نحو دراماتيكي خلال الفترة ١٩٨٠-١٩٩٣، حيث انخفض عددهم من ٦مليون و٨٠١ ألف مشتغل في بداية الفترة إلى ٤ مليون و٢١٨ ألف مشتغل في نهاية الفترة، أي بمقدار ٢مليون و٥٨٣ ألف، وبنسبة ٣٨٪. وجزء كبير من هذا الانخفاض الذي حدث في حجم الوظائف في الصناعات التحويلية البريطانية يعود إلى زيادة الواردات من المنتجات البديلة بسبب تدهور نمو الإنتاجية وارتفاع تكاليف الإنتاج وضعف، من ثم، الموقف التنافسي للمنتجات البريطانية أمام الواردات وفي الأسواق الخارجية[٣٥].

كذلك يلاحظ، أن تدهور فرص التوظف أمام الطبقة الوسطى يعود إلى تقليص فرص العمل في الإدارة الحكومية بعد تطبيق السياسات الليبرالية الجديدة، وبخاصة بعد التخلي عن هدف التوظف الكامل وإعادة النظر فيما سُمي «بدولة الرفاه» فقي ضوء السعي إلى خفض عجز الموازنة العامة للدولة، سعيا لمكافحة التضخم، اتجهت هذه السياسات إلى خفض الإنفاق العام الموجه للخدمات الاجتماعية، كالتعليم، الصحة، خدمات المرافق العامة، مشروعات الضمان الاجتماعي والرعاية الاجتماعية.. مما أدى إلى خفض حجم العمالة الحكومية الموظفة في هذه المجالات، وإلى خفض مناظر في بند الأجور والمرتبات الحكومية في الوزارات المركزية والإدارات الحكومية التي تتولى تقديم هذه الخدمات. كذلك أسهمت سياسة الخصخصة

Privatization، أي نقل ملكية كثير من المشروعات والمؤسسات الحكومية إلى القطاع الخاص (مثل البريد، التليفون، الكهرباء والمياه، النقل، خدمات الصحة والنظافة . . .) أسهمت في فقدان كثير من فرص العمل أمام الطبقة الوسطى التي يعمل عدد كبير من أفرادها في هذه المشروعات والمؤسسات. حيث أدى سعي الملاك الجدد من القطاع الخاص لتعظيم أرباحهم إلى تسريح أعداد هائلة من الموظفين وتشديد كثافة العمل للموظفين الذين بقوا في أعمالهم. بل إن الجري وراء هذا الهدف، وبغض النظر عن أي اعتبار آخر، دفع بهؤلاء الملاك الجدد لإحلال الآلة محل العمل الإنساني لأداء العمليات الإنتاجية في هذه المشروعات والمؤسسات. وساعدهم على ذلك أن الآلات الحديثة الآن لم تعد تحل فقط محل العمل اليدوي الإنساني البسيط، بل وإلى حد كبير محل العمل الذهني والروتيني وبخاصة العمل القابل للتنميط والتكرار(٣٦).

والحق، إن العمل الآلي المبرمج الذي دخل الآن مجال الخدمات والذي جاء كثمرة طبيعية للتطور المذهل الذي حدث في صناعة الآلات الدقيقة والكومبيوتر وتكنولوجيا التحكم والاتصال، أصبح غولا يهدد الملايين من أبناء الطبقة المتوسطة الذين أصبحوا قلقين من أن يكونوا ضحايا هذا التطور. كما أن شعورهم بالعجز عن التحول إلى وظائف ومهن أخرى أصبح يسبب لهم حالة من الخوف المستمر من الغد غير المضمون. صحيح أن الموجة الجديدة للتكنولوجيا التي تعتمد على العمالة عالية المهارة وكثيفة المعارف ستخلق فرص عمل لهذا النوع من العمالة. بيد أنه ثبت، أن ذلك لن يستوعب إلا قدراً يسيراً من قوة العمل. بل إنه نظراً لارتفاع سرعة التقدم التكنولوجي، فإن هؤلاء الذين يجدون فرصة العمل اليوم لن يكونوا بمنأى عن البطالة غداً إذا لم يواكبوا باستمرار الحاجات المتغيرة لمهارات العمل وتنمية قدراتهم الإبداعية. وهو أمر يحتاج إلى تعليم مستمر وتدريب متواصل. ومعنى ذلك، أن شغل فرص العمل الجديدة في البلدان الصناعية لن تكون ممكنة إلا أمام هؤلاء القادرين على تحمل نفقة التعليم والتدريب المرتفعة، بينما أن الليبرالية الجديدة تصر على تخفيض الإنفاق الحكومي الموجه للتعليم والتدريب، بل وخصخصة العملية التعليمية، وجعل التعليم وقفاً على الأغنياء(٣٧).

وأيا كان الأمر، فقد ترتب على الإجراءات التي اتخذت بشأن خفض بند الأجور والمرتبات في الموازنة العامة، وخصخصة كثير من المشروعات العامة، وإحلال الآلة محل العمل الإنساني، ترتب على ذلك كله أن حدث هبوط مريع في معدلات نمو التوظف الحكومي(٣٨). ما بالنا إذا علمنا، أنه في الولايات المتحدة الأمريكية كانت أعداد التوظف الحكومي خلال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات تنمو سنويا بمعدل ٤٠٪ في المتوسط. أما في الفترة ما بين ١٩٩٠-١٩٩٤ فإن هذا المعدل يسقط إلى الحضيض، ويصبح ١,٧٪ فقط في السنة(٣٩). أما في بريطانيا، فإن موظفي الخدمة المدنية بالإدارة الحكومية قد انخفض عددهم من الناحية المطلقة منذ عام١٩٧٩ (بداية حكم تاتشر). حيث انخفض عددهم من ٥ مليون و٣٤٨ ألف موظف في عام١٩٧٩ إلى ٥ مليون و١٢٥ ألف موظف في عام١٩٩١ . وهذا الانخفاض يرجع إلى تجميد فرص التوظف الحكومي وخصخصة كثير من الخدمات التي كانت تقوم بها الحكومة(٤٠) ـ انظر الجدول رقم(١) الذي يوضح تطور معدلات البطالة في عدد من البلدان الصناعية.

وعلى أية حال، فإن مشكلة البطالة التي تعاني منها الآن مختلف شرائح الطبقة الوسطى وكذلك الطبقة العاملة، أصبحت قنبلة موقوتة لا يعرف أحد على وجه التحديد متى تنفجر. وهي تعكس ذلك التناقض

جدول رقم (١)

تطور معدلات البطالة والتضخم في البلدان الصناعية ١٩٧٧-١٩٩٤

	متوسط ١٩٧٧-١٩٨٦	١٩٨٧	١٩٨٨	١٩٨٩	١٩٩٠	١٩٩١	١٩٩٢	١٩٩٣	١٩٩٤
أولا: معدل البطالة									
البلدان الصناعية	٦,٧	٧,٣	٦,٨	٦,٢	٦,٠	٦,٨	٧,٧	٨,١	٨,١
الولايات المتحدة	٧,٥	٦,٢	٥,٥	٥,٣	٥,٥	٦,٧	٧,٤	٦,٨	٦,١
اليابان	٢,٤	٢,٨	٢,٥	٢,٣	٢,١	٢,١	٢,٢	٢,٥	٢,٩
ألمانيا	٥,٨	٧,٩	٧,٨	٦,٨	٦,٢	٦,٦	٧,٧	٨,٨	٩,٦
فرنسا	٧,٦	١٠,٥	١٠,٠	٩,٤	٨,٩	٩,٤	١٠,٣	١١,٦	١٢,٦
المملكة المتحدة	٧,٨	١٠,٠	٨,٠	٦,٣	٥,٨	٨,١	٩,٧	١٠,٢	٩,٣
ثانيا: معدل التضخم									
البلدان الصناعية	٧,٣	٣,١	٣,٤	٤,٤	٥,٠	٤,٥	٣,٣	٣,٠	٢,٤
الولايات المتحدة	٦,٨	٣,٧	٤,١	٤,٨	٥,٤	٤,٢	٣,٠	٣,٠	٢,٦
الاتحاد الأوروبي	٨,٩	٣,٢	٣,٥	٤,٧	٥,٤	٥,٦	٤,٥	٣,٨	٣,١
اليابان	٣,٨	٠,١	٠,٧	٢,٣	٢,٨	٣,٣	١,٧	١,٣	٠,٧
كندا	٧,٥	٤,٤	٤,٠	٥,٠	٤,٨	٥,٦	١,٥	١,٠	٠,٢

المصدر: التقرير الاقتصادي العربي الموحد ١٩٩٥، ص ١٩٤، ١٩٥.

الخانق في النظام الرأسمالي الراهن، المتمثل في ذلك التباين الشديد الحادث بين القدرة اللامحدودة (تقريبا) على زيادة الإنتاج والقدرة المحدودة على الاستيعاب والتصريف بسبب طبيعة نظام الملكية الخاصة وما يترتب على هذه الطبيعة من نظام شديد التباين في توزيع الدخل. وهو تناقض بات الآن لا حل له في ظل الليبرالية الجديدة وتسارع ثورة المعلومات والاتصالات والتكنولوجيا الحديثة.

أما العامل الثالث المسئول عن تردي أوضاع الطبقة الوسطى في البلدان الصناعية في عصر الليبرالية الجديدة فيتمثل في الزيادة الكبيرة التي حدثت في الأعباء المالية التي أصبحت تتحملها هذه الطبقة. وقد نجمت هذه الأعباء عن السياسات الليبرالية في مجال تحرير الأسعار والأسواق واستعادة التوازنات المالية والنقدية. وكانت الليبرالية الجديدة قد شنت حربا لا هوادة فيها ضد أفكار العدالة الاجتماعية ودولة الرفاه والتدخل الحكومي في النشاط الاقتصادي. إن كاتبا مثل فريدريش فون هايك F.V.A Hayek، وهو أحد الأعلام المبرزين في الليبرالية الجديدة كان قد وقف منذ ثلاثينيات هذا القرن موقف العداء الشديد من العدالة الاجتماعية[41] ومن النظرية العامة لكينز، وعنده أن النظام الرأسمالي يقوم على ما يسمى بالنظام التلقائي Sponstaneous Order الذي يتكون من علاقات التفاعل بين قوى السوق والمجتمع والقانون العام والملكية الخاصة، وأن السعي نحو العدالة الاجتماعية، تحت أي مبرر، من شأنه تدمير هذا النظام التلقائي[42]. كما أن الليبراليين الجدد، وبخاصة منظري مدرسة شيكاغو، هاجموا بشدة دولة الرفاه، وما نجم عنها من تدخل حكومي في النشاط الاقتصادي، ومن نمو كبير في الإنفاق العام، لأن ذلك أدى إلى تزايد حاجة الحكومة إلى الموارد، وهو الأمر الذي دفعها إلى:

١- زيادة الضرائب.

٢- زيادة الاقتراض ونمو الدين العام الداخلي.

٣- التدخل في جهاز الأسعار.

وهذه الأمور أدت في رأي الليبراليين الجدد، إلى إرهاق مالي شديد كان له دور كبير في تعويق قوى النمو والتراكم، فزيادة الضرائب أثرت سلبا على حوافز العمل والإنتاج والادخار والاستثمار. كما أن زيادة اقتراض الحكومة من خلال أذون الخزانة والسندات الحكومية والقروض المصرفية أدت إلى وجود تنافس وتزاحم Crowding out على المدخرات المحلية المتاحة لصالح الحكومة وضد مصالح القطاع الخاص ذي الكفاءة الأعلى. كما أن التدخل في جهاز الأسعار عن طريق الرقابة على الأثمان والأجور وتقديم الدعم السلعي ومساعدات الضمان الاجتماعية قد شل من فاعلية جهاز السوق. لهذا فإنه حينما استفحلت الأزمة الاقتصادية بالدول الصناعية في السبعينيات وواجه الفكر الكينزي محنته التي تمثلت في عجزه عن تفسير تلك الأزمة وتقاعسه في اقتراح الحلول العملية لها (وبخاصة أزمة الركود التضخمي) طالبت النخب الرأسمالية وطلائعها الفكرية بالعدول عن سياسات التدخل الحكومي الكينزية والعودة إلى الليبرالية الاقتصادية وإطلاق آليات السوق، الأمر الذي يتطلب التخلي عن أهداف التوظف الكامل ودولة الرفاه. والحق، أن الهجوم على الكينزية وعلى هدف التوظف الكامل وعلى دولة الرفاه، كان هو المدخل الذي ارتكزت عليه هذه النخب الرأسمالية لكي تبرر مطالبها بخفض الضرائب على دخولها وثرواتها، مدعية في ذلك، أن خفض هذه الضرائب

سيمكنهم من استعادة ضخ أموالهم في مجالات الاستثمار والتراكم، ومن ثم، زيادة معدلات النمو والتوظف واستعادة التوازنات المالية والنقدية المفقودة[٤٣].

وعلى أية حال، فإنه في ضوء هذه الرؤية، وفي ضوء الطرح العملي لها من خلال جملة السياسات المالية النقدية الجديدة، فقد عانت الطبقة الوسطى من تزايد واضح في الأعباء المالية الملقاة على عاتقها. ويمكن في هذا السياق ذكر بعض الأمثلة:

١- زيادة مدفوعات الفوائد التي يدفعها أبناء هذه الطبقة عن القروض الاستهلاكية والعقارية التي حصلوا عليها من النظام المصرفي. وكانت هذه الزيادة نتيجة مباشرة للسياسة النقدية الانكماشية التي نادى بها الليبراليون الجدد للحد من سرعة نمو عرض النقود، وكان سلاح هذه السياسة هو زيادة أسعار الفائدة الدائنة والمدينة زيادة واضحة.

٢- ارتفاع أسعار الطاقة لترشيد استخدامها، الأمر الذي أدى إلى زيادة تكاليف النقل وكلفة تشغيل الأجهزة الكهربائية المنزلية ووسائل التدفئة، الأمر الذي دفع بكثير من أفراد هذه الطبقة إلى استبدال سلعهم المعمرة لتوفير الطاقة، مما حملهم بأعباء مالية إضافية (استبدال السيارة والثلاجة وأجهزة التكييف المنزلية).

٣- إنه في ضوء سعي الحكومة إلى زيادة مواردها المالية لخفض عجز الموازنة العامة فقد تم زيادة أسعار الخدمات العامة زيادة كبيرة، مثل خدمات البريد والتليفون وإمدادات المياه النقية والصرف الصحي، والعلاج بالمستشفيات العامة، والانتقال بالسكك الحديدية ووسائل النقل المشترك الأخرى. ناهيك عن أنه بعد خصخصة كثير من هذه الخدمات قفزت أسعارها قفزات هائلة. كما ارتفعت أيضا اشتراكات الضمان الاجتماعي.

٤- نتيجة للتخفيضات الكبيرة التي حدثت في الضرائب على الدخول المرتفعة ودخول الشركات وعلى رؤوس الأموال، فقد حدث هبوط واضح في حصيلة موارد الدولة، وهو الأمر الذي دفع بالحكومات لاحقا، لتعويض ذلك، عن طريق زيادة الأعباء الضريبية التي يدفعها العمال وأفراد الطبقة المتوسطة. وقد تجلى ذلك في زيادة الضرائب على الدخول وعلى الاستهلاك.

حقا، لا خلاف على أن القضاء على عجز الموازنة العامة واستعادة التوازن المالي والنقدي في البلدان الصناعية كان - ولايزال - يتطلب زيادة موارد الدولة وترشيد إنفاقها. بيد أن الأمر الجدير بالملاحظة في هذا الخصوص، هو أن الجهد المالي الذي بذل لتحقيق هذا الغرض في البلدان الصناعية يتسم بعدم التكافؤ وعدم العدالة الاجتماعية، وذلك لوقوع الشطر الأعظم من هذا الجهد على عاتق العمال ومحدودي الدخل من أبناء الطبقة الوسطى. مصداقا لذلك سنجد أنه في الولايات المتحدة الأمريكية كانت حصيلة الضرائب على الدخول الفردية تسهم بما نسبته ٤٤٪ من إجمالي الإيرادات الفيدرالية في عام ١٩٦٠، بينما كانت حصيلة الضرائب على الشركات تسهم بما نسبته ٣٢٪ في نفس هذه السنة. أما في عام ١٩٨٣ فإن نسبة حصيلة الضرائب على الدخول الفردية تقفز إلى ٤٨٪ بينما تنخفض نسبة حصيلة الضرائب على الشركات إلى ٦٪ فقط. وفي عام ١٩٩٤ كانت النسب ٤٣٪، ١١٪. وزادت اشتراكات الضمان الاجتماعي، فارتفع نصيبها النسبي من ١٦٪ من إجمالي الموارد الفيدرالية في عام ١٩٦٠ إلى ٣٩٪ في عام ١٩٩٢م[٤٤].

وتتشابه الحالة البريطانية مع الحالة الأمريكية، حيث تفاقمت بشكل واضح الأعباء المالية التي تتحملها الطبقة الوسطى (ومعها في ذلك أيضا الطبقة العاملة) حيث وقع الجزء الأكبر من الجهد المالي الذي طبقته الليبرالية الجديدة على عاتق الفقراء ومحدودي الدخل. ولم يكن هناك تناسب في العبء الضريبي مع المقدرة على الدفع، حيث كان الهدف من وراء ذلك الجهد هو زيادة الحصيلة فحسب، مع عدم مراعاة اعتبارات العدالة الاجتماعية. ويكفي للدلالة على ذلك أن نلقي إطلالة سريعة على التغير الذي حدث في الكتلة الضريبية خلال الفترة ١٩٨٥-١٩٩٥. فقد انخفض الحد الأدنى للضرائب على الدخل من ٣٠٪ إلى ٢٥٪، وانخفض الحد الأعلى للضريبة على الدخل من ٦٠٪ إلى ٤٠٪ لكن الضرائب غير المباشرة زادت بشكل واضح لكي تعوض النقص الذي طرأ على حصيلة الضرائب على الدخل. ففي عام١٩٧٣ تم الأخذ بضريبة المبيعات (أو مايسمى فنيا بالضريبة على القيمة المضافة VAT)، وكان سعرها في البداية بنسبة ٥, ٧٪ في عقد السبعينيات، وارتفعت إلى الضعف، أي إلى ١٥٪ في عقد الثمانينيات، وفي عام١٩٩٣ ارتفعت إلى ٥, ١٧٪، وطبقت على الوقود المحلي بما فيه المستخدم في عمليات التدفئة المنزلية، وزادت الضرائب على السجائر بنسبة ٤٠٪ (أصبحت الضريبة على كل علبة سجائر ٦٩, ١ جنيه استرليني، أو مايعادل ٢دولار وسبعين سنتا)(٤٥).

هكذا رأينا كيف تدهورت الأوضاع الاقتصادية للطبقة الوسطى في البلدان الصناعية. وهو التدهور الذي دارت رحاه تحت تأثير ثلاثة مفاعيل أساسية نجمت عن الليبرالية الجديدة، وهي تدهور الدخول الحقيقية، وتناقص فرص العمل وزيادة معدلات البطالة، وارتفاع الأعباء المالية الملقاة على عاتق هذه الطبقة. وقد ركزنا في تحليلنا على حالة الولايات المتحدة والحالة البريطانية، ورأينا مدى التشابه القائم بينهما فيما يخص أسباب تدهور أوضاع هذه الطبقة. ومع ذلك يمكننا أن نقرر أيضا أن تحليل الأوضاع الاقتصادية للطبقة الوسطى في ألمانيا وكندا وإيطاليا وفرنسا وبلجيكا وهولندا والدانمارك والنمسا وإسبانيا. . . سوف يقود إلى نتائج مشابهة بسبب تشابه السياسات الليبرالية في هذه الدول، بالرغم من اختلافها ـ بهذا القدر أو ذاك ـ بين بلد وآخر، وبين شريحة وأخرى من شرائح الطبقة الوسطى داخل الدولة الواحدة. فقد قلنا في صدر هذه الدراسة إن هذه الطبقة تضم كتلة غير متجانسة من الأفراد الذين يختلفون فيما بينهم بحسب طريقة تكسب الدخل من ناحية، ومن حيث حجم الدخل من ناحية أخرى. ولهذا فقد قسمنا هذه الطبقة إلى شريحة عليا وشريحة متوسطة وشريحة دنيا. ومن الواضح أن أكثر الفئات تضرراً من الليبرالية الجديدة هما الشريحتين المتوسطة والدنيا. أما الشريحة العليا فأغلب الظن أنها لم تتأثر بهذه الليبرالية، إن لم يكن وضعها قد تحسن. وعموما فإن التشخيص الملموس للواقع الملموس لهذه الطبقة في بلد ما، ومدى تأثرها بالسياسات الليبرالية الجديدة يتطلب التفرقة الدقيقة بين شرائح هذه الطبقة من حيث درجة تضررها من هذه السياسات، وبحسب معطيات كل دولة.

ولا يجوز للتحليل أن ينتهي في هذه النقطة دون أن نشير إلى أن هذا التدهور الذي حدث في الأوضاع الاقتصادية للطبقة الوسطى قد رافقه تحسن في أوضاع النخب الرأسمالية المالكة لرؤوس الأموال، مما يعني أن هناك عملية إعادة توزيع للدخل القومي قد حدثت لصالح هذه النخب، وضد صالح الطبقات والفئات

الاجتماعية الأخرى، وهو الأمر الذي أدّى إلى اتساع درجة اللامساواة (التفاوت) في توزيع الدخل، وبذلك اتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء. [46] يكفي أن نعلم ـ في هذا الخصوص ـ أن أغنى ٢٠٪ من سكان بريطانيا قد زاد نصيبهم من الدخل المحلي من ٣٥٪ إلى ٤٣٪ خلال الفترة ١٩٧٩-١٩٩٢ (تقديرات ستروبل)[47].

وفي الولايات المتحدة الأمريكية تمكنت نسبة الواحد بالمئة الأغنى من مضاعفة دخلها خلال الفترة ١٩٧٧-١٩٨٨، كما أصبح دخل أغنى ٥٪ من الأمريكيين يزيد عن مجموع دخول أفقر ٤٠٪ من الشعب الأمريكي، وأن نصيب أفقر ٢٠٪ من سكان الولايات المتحدة من الدخل القومي قد هبط بنسبة ١٠٪ خلال نفس الفترة (تقديرات راڤي باترا Ravi Batra)[48].

وليس بخاف أن اتساع درجة التفاوت في توزيع الدخل بالبلدان الصناعية سوف تنذر في المستقبل القريب بتفاقم مشكلة التصريف، وبخاصة بعد التخلي عن الكينزية، وهو أمر لم يدر بخلد الليبراليين الجدد وهم يقترحون سياساتهم الجديدة.

وسؤالنا الآن هو: ما الآثار التي نجمت عن تدهور الأوضاع الاقتصادية للطبقة الوسطى بالبلدان الصناعية؟.

هاهنا تتعدد وتتنوع في الحقيقة هذه الآثار، وهي تتسع لأن تشمل آثارا اقتصادية واجتماعية ونفسية وسياسية. وقد يصعب حصرها وترتيبها في هذه الدراسة. ولهذا سوف نشير فيما يلي إلى بعض هذه الآثار، دون تصنيفها أو ترتيبها بحسب أهميتها أو خطورتها:

١- لعل أول هذه الآثار هو شعور أبناء هذه الطبقة (وبالذات هؤلاء الذين ينتمون إلى الشريحة الثانية والثالثة) بالخوف المستمر من الغد المجهول والمستقبل غير المضمون، وهو الأمر الذي ينجم عن فقدان فرص التوظف والدخل، وعدم ضمان فرصة العمل حتى بالنسبة لهؤلاء الذين يعملون فعلا الآن، بسبب الخوف من خطر التسريح في أية لحظة. ومجرد الشعور بهذا الإحساس غير المريح، يدفع أبناء هذه الطبقة إلى تخفيض ميلهم للاستهلاك Propensity to Consume وزيادة ميلهم للادخار، تحسبا لمواجهة مستقبل غير مضمون الدخل. وفي هذه الحالة من المرجح تماماً أن تتغير أنماط الاستهلاك باتجاه التوفير من خلال استبعاد بعض ألوان الاستهلاك الترفي وشبه الترفي التي كانت تمارس في العصر الكينزي ودولة الرفاه. وفي ظل اقتصاد يغلب عليه طابع الركود، أو بطء النمو، فإن سعي الأفراد نحو تعظيم المدخرات، تحسبا للمستقبل، سوف يؤثر على حالة السوق، ويفاقم من صعوبات التصريف، ومن ثم يؤدي إلى زيادة الطاقات العاطلة ومعدل البطالة.

٢- إن الانصياع اللامشروط لقوى السوق الذي نادت به الليبرالية الجديدة لصالح الاحتكارات وأصحاب رؤوس الأموال وضد مصالح العمال والموظفين، في ظل مناخ عام يؤازر ويشجع القيم البرجماتية والأنانية والنفعية الضيقة، ويعادي مبادىء العدالة الاجتماعية، ويرفض الدور الاجتماعي للدولة، قد خلق لدى أبناء الطبقة المتوسطة، وبالذات لدى هؤلاء الذين فقدوا وظائفهم، وتدهورت أوضاعهم الاقتصادية، خلق حالة من الاغتراب Allination أي ضياع المرء وغربته عن ذاته ومجتمعه.

وهذا الشعور بالاغتراب، يقوّي عبر الزمن من ميول العزلة واللاانتماء، تضخم الشعور بالعجز، وافتقاد المعنى، والانفصال عن المجتمع.

٣- إن البطالة وانخفاض مستوى الدخول (إعانة البطالة، ومساعدات الضمان الاجتماعي) وما نجم عن ذلك من معاناة وزيادة درجة الحرمان، وتنامي الشعور بالعجز في مجتمع ينحاز للأغنياء، قد خلق شعوراً باليأس وعدم الرضا، وبالإحباط والانسحاق، وهي الأمور التي كثيرا ماتدفع بالأفراد إلى تعاطي المخدرات (هربا من الواقع)(٤٩)، وإلى الميل للعنف والجريمة، (انتقاما من المجتمع)، وإلى الانتحار (هربا من الحياة). وقد أشارت بعض الإحصاءات المتاحة إلى ارتفاع عدد نزلاء السجون، وزيادة جرائم القتل العمد، وجرائم المخدرات، وحالات الاغتصاب، والانتحار في كثير من البلدان الصناعية (انظر الجدول رقم٢) مع تنامي الأخذ بالسياسات الليبرالية المتطرفة.

٤- إن تدهور الأوضاع الاقتصادية لأبناء الطبقة الوسطى، وبالذات هؤلاء الذين ينتمون إلى الشريحة الثانية والثالثة، قد دفع بالمرأة أن تخرج إلى سوق العمل حتى يمكن أن تساعد أسرتها في إيجاد مصدر للدخل. وقد أثر هذا على سوق العمل، حيث نافست المرأة الرجل في فرص العمل المحدودة، مما أدى إلى تفعيل قوى العرض والطلب في هذا السوق باتجاه خفض معدلات الأجور، وزيادة جيش العمل الاحتياطي. وفي حالات كثيرة أدى خروج المرأة للعمل للتأثير بشكل سلبي على العلاقات الأسرية.

٥- في ظل مجتمع تتفاقم فيه البطالة، وتتدهور الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية، وتسيطر فيه وسائل الإعلام الحديثة التي تقوم بتزييف وعي الناس، تظهر البيئة المناسبة لنمو الأفكار والاتجاهات العنصرية والقومية الضيقة التي تتوجه بالعنف للآخرين الذين لا ذنب لهم في هذا الواقع الأليم الذي تعيشه الطبقة الوسطى. ويبدو ذلك على وجه الخصوص في إعادة ظهور الأحزاب الفاشية والنازية والعنصرية والقومية في بلدان أوربا الصناعية، وممارستها العنف والتمييز ضد العمال والفنيين الأجانب المشتغلين في هذه البلدان بعد تصوير هؤلاء الأجانب على أنهم سر بلاء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعمال وللطبقة الوسطى لأنهم ينافسون مواطني البلاد الأصليين في فرص العمل واقتسام الدخول.

٦- أدت السياسات الليبرالية الجديدة إلى إحياء التضامن الطبقي بين العمال والمهنيين من أبناء الطبقة الوسطى، حيث تظهر ــ من حين لآخر ــ كثير من ألوان الاحتجاج الجماعي ضد هذه السياسات التي أدت إلى إفقارهم، وهو ما تجلى في حركة الإضرابات والمظاهرات الجماعية التي عمت ـ ولاتزال ـ مختلف البلدان الصناعية (انظر الجدول رقم٣). ويبدو أن استمرار تدهور أوضاع العمال والطبقة الوسطى سوف يسهم في إعادة إحياء قوة النقابات، وعودة الحيوية للحركة العمالية وللأحزاب اليسارية(٥٠).

وعلى أية حال، يشير بعض الباحثين والكتاب إلى أن السياسات الليبرالية المتطرفة التي عصفت بدولة الرفاه، ونبذت أفكار العدالة الاجتماعية، وقلصت إلى أدنى الحدود من الدور الاجتماعي للدولة والذي كان يحد من تجاوزات السوق، وإضفاء نوع ما من الإنسانية على قسوة الرأسمالية، قد أدت إلى انكماش الطبقة الوسطى(٥١)، وأن تلك الطبقة مهددة بالتلاشي تدريجيا، إذا ما استمرت همجية الليبرالية الجديدة. وعندئذ ستتحدد الخريطة الاجتماعية في البلدان الصناعية في ضوء أقلية شديدة الثراء وأغلبية عظمى شديدة الفقر والحرمان.

جدول رقم (٣)

مؤشرات العنف والجريمة في البلدان الصناعية

البلـــد	نزلاء السجون لكل ١٠٠٠٠٠ نسمة		جرائم القتل العمد في مدن مختارة (لكل ١٠٠٠٠٠ نسمة)		جرائم المخدرات لكل ١٠٠٠٠٠ نسمة	مجموع حالات الاغتصاب المسجلة التي يرتكبها بالغون (بالآلاف)	حالات الانتحار لكل ١٠٠٠٠٠ نسمة	
	١٩٨٦	١٩٩٠	المدينة	١٩٩٠	٨٠-١٩٨٦	٨٧-١٩٨٩	ذكور ٨٩-١٩٩٣	إناث ٨٩-١٩٩٣
كندا	..	..	تورنتو	٦,١	٢٢٥	٢٠,٥	٢١	٦
الولايات المتحدة الأمريكية	..	..	..	..	٢٣٤	٩٠,٤	٢٠	٥
اليابان	٤٦	٣٨	طوكيو	١,٦	٣١	١,٨	٢٢	١١
هولندا	٣١	٤٤	امستردام	٣٨,٠	٣٨	١,٢	١٤	٧
فنلندا	٨١	٦٨	هلسنكي	١٥,٣	..	٠,٣	٤٥	١١
فرنسا	٧٧	٧٨	..	..	..	٢,٩	٣٠	١١
اسبانيا	٥٦	٧٤	مدريد	٢,٧	١٥	١,٥	١١	٤
السويد	٤٩	٥٤	ستوكهولم	١٥,٩	..	١,٠	٢٢	١٠
استراليا	٧٢	٨٤	..	..	٤٠٣	٢,٣	١٨	٤
النمسا	٢٤١	٢٦١	فيينا	٥,٠	٧٧	٠,٥	٣٢	١١
الدانمارك	٦٣	٦٦	كوبنهاجن	١٠,٥	١٧٦	٠,٦	٢٩	١٥
نيوزلندا	٨٤	١٢٠	..	..	..	٠,٥	٢٤	٦
النرويج	٤٨	٥٦	أوسلو	٩,٣	١١٦	٠,٣	٢١	٨

(..) غير متاحة

المصدر: البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة ـ تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥، الطبعة العربية، ص١٩٨.

جدول(٣)

حركة الإضرابات العمالية في بعض الدول الرأسمالية الصناعية خلال الفترة ١٩٨٣-١٩٩٢

	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥	١٩٨٦	١٩٨٧	١٩٨٨	١٩٨٩	١٩٩٠	١٩٩١	١٩٩٢
فرنسا:										
عدد الإضرابات	...	٤٧٧	٥٣٧٧	١٢٩٠	٦٦	٤٦	٣٨	٢٩	١٢	١٥
عدد العمال المضربين بالألف	١٦٣,٦	٤٩,٨	٢٧٥,٥	١٩٤,٤	١٣٥,٣	٧٦,٨	٧٦,٨	٥٥,٨	١٨٣,٠	١٢٣,١
عدد أيام العمل المفقودة بالألف	١٦٢,٦	٤٠,٢	١٤٨,٢	٤٧٣,٨	٤٥٧,٥	٤٥٧,٥	١٤٧,٦	١٦٥,٧	١٦٨,٢	١٣١,٣
بريطانيا:										
عدد الإضرابات	١٣٥٢	١٢٠٦	٩٠٣	١٠٧٤	١٠١٦	٧٨١	٧٠١	٦٣٠	٣٦٩	٢٥٣
عدد العمال المضربين بالألف	٥٧٣,٨	١٤٦٤,٣	٧٩١,٣	٧٢٠,٢	٨٨٧,٤	٧٩٠,٣	٧٢٧,٠	٢٩٨,٢	١٧٦,٠	١٤٨,٠
عدد أيام العمل المفقودة بالألف	٣٧٤٥	٢٧١٣٥	٦٤٠٢	١٩٢٠	٣٥٤٦	٣٧٠٢	٤١٢٨	١٩٠٣	٧٦١	٥٢٨
ألمانيا:										
عدد الإضرابات	...	...	...	...	...	...	...	...	...	...
عدد العمال المضربين بالألف	٩٤,٠٧٠	٥٣٧,٢٧	٧٨,١٨٧	١١٥,٥٢	١٥٤,٩٧	٣٣,٤٨٥	٤٣,٩٣٤	٢٥٧,١٦	٢٠٨,١٨	٥٩٨,٣٦
عدد أيام العمل المفقودة بالألف	٤٠,٨٤٢	٥٦١٧,٦	٣٤,٤٠٥	٢٧,٩٦٤	٣٣,٣٢٥	٤١,٨٨٠	١٠٠,٤١	٣٦٣,٥٥	١٥٣,٥٩	١٥٤٥,٣
إيطاليا:										
عدد الإضرابات	١٥٦٥	١٨١٦	١٣٤١	١٤٦٩	١١٤٩	١٧٦٩	١٢٩٧	١٠٩٤	٧٩١	...
عدد العمال المضربين بالألف	٦٨٤٤,٢	٧٣٥٦,٥	٤٨٤٢,٨	٣٦٠٦,٧	٤٢٧٢,٧	٢٧١٢,١	٤٤٥١,٨	١١٣٤,٠	٢٩٥٢,٢	...
عدد أيام العمل المفقودة بالألف	٩٨٠٢١	٦٠٩٢٣	٢٦٨١٥	٣٩٥٠٦	٣٢٢٤٠	٢٣٢٠٦	٣١٠٥٣	٣٦٢٦٩	٢٠٨٩٥	...

(...) غير معلومة

Source: International Labour Office: Yearbook of labour Statistics 1993, Geneva, P.1124

وقد يتساءل البعض: وأين ستذهب هذه الطبقة حينما تتلاشى؟ والإجابة بكل بساطة: ستنزلق بالطبع إلى عداد الطبقة العاملة، وسائر المحرومين الذين يعانون من الفقر والحرمان والبطالة، ويكابدون آلام أفول دولة الرفاه، وعنف الليبرالية المتطرفة. وعندئذ ستتفاقم «المشكلة الاجتماعية» التي لن يكون لها حل مرض إلا بتجاوز النظام الرأسمالي نفسه. فهل يعني ذلك، أن الليبرالية المتطرفة ذات الطابع الهمجي ستحفر قبر الرأسمالية؟ . . ربما.

ثانيا ـ حالة البلاد النامية

كان الوزن الاجتماعي النسبي للطبقة الوسطى في البلاد النامية هزيلا حينما كانت هذه البلاد مجرد مستعمرات، أو أشباه مستعمرات أو بلاد تابعة. فقد حرص المستعمر على سد الطريق أمام نمو وتطور هذه الطبقة، نظرا لتخوفه من دورها الاحتمالي في محاربة الاستعمار ودعم حركة التحرر الوطني. وقد اعتمد المستعمر في مناهضته لنمو هذه الطبقة على محاربة التعليم وعلى احتكاره للمواقع الهامة في الإدارات الحكومية وفي قطاع الخدمات (البنوك وشركات التأمين والنقل والتجارة. . .). وآنذاك كان العدد المحدود لأفراد هذه الطبقة يعمل في تشغيل آلة الجهاز الحكومي تحت رئاسة المستعمر والقوى المتحالفة معه. على أنه في حالات كثيرة، نمت إبان المرحلة الاستعمارية شريحة من شرائح الطبقة الوسطى المحلية تعمل لحسابها من خلال تمثيلها للشركات الأجنبية والقيام بأعمال الوكالة والاستيراد والسمسرة مع الدولة الاستعمارية، وهي الشريحة التي يطلق عليها مصطلح «الكومبرادور» والتي أصبحت مصالحها ترتبط مع مصالح الأجنبي أكثر من ارتباطها مع مصالح بلدها.

وتجدر الإشارة إلى أن الوزن النسبي للطبقة بدأ يتزايد في كثير من المستعمرات وأشباه المستعمرات والبلاد التابعة في الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية حينما دخل النظام الاستعماري في أزمة شديدة وحينما تصاعدت حركة التحرر الوطني في كثير من بلاد آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. ففي هذه الفترة نشأت بعض جهود التصنيع المحدودة للإحلال محل الواردات في كثير من هذه البلاد، وزاد بالتوازي مع هذه الجهود حجم الخدمات الإنتاجية والمهنية، وهو المجال الذي عادة ما تزدهر وتنمو فيه الطبقة الوسطى. كما أن الإنفاق العام على التعليم كان قد زاد إلى حد ما، مما أتاح الفرصة لكثير من أبناء ميسوري الحال من الموظفين وكبار التجار والمهنيين للتعليم. كما أن الزيادة السكانية قد خلقت طلباً على خدمات الموظفين العموميين لمواجهة متطلبات التوسع في جهاز الإدارة الحكومية. فكل هذه الأمور أدت إلى حدوث زيادة نسبية واضحة في أعداد الطبقة الوسطى. ونظرا للاضطهاد الذي عاناه أبناء هذه الطبقة من المستعمر، وأنظمة الحكم المتحالفة معه، ونظرا لانسداد آفاق التطور أمامها في ظل اقتصاديات الاستعمار وانتشار الفقر والمرض والبطالة والجهل والتخلف الاقتصادي، فلم يكن إذاً من قبيل المصادفة أن يظهر من صفوف هذه الطبقة الكثير من الكتاب والفنانين وقادة الرأي ورؤساء الأحزاب والمنظمات الديمقراطية الذين ناضلوا من أجل الاستقلال والتحرر الوطني.

على أن القفزة الكبيرة التي شهدتها الطبقة الوسطى في البلاد النامية من حيث وزنها النسبي ودورها في المجتمع قد حدثت في سنوات ما بعد الاستقلال. ذلك أن «دولة ما بعد الاستقلال» قد آلت ـ في كثير من

الحالات ـ إلى شرائح معينة من هذه الطبقة. وقد تمثل ذلك في الدور الذي لعبته الجيوش في حركة التحرر الوطني، وكان قادة وضباط هذه الجيوش ممن لعبوا دوراً بارزاً في نوال الاستقلال السياسي، ينتمون إلى هذه الطبقة. وقد سيطرت القوى العسكرية والبيروقراطية على نظام الحكم، واستعانوا ببعض شرائح الطبقة الوسطى (الشريحة العليا ذات التخصصات والمهن الفريدة) في صياغة وتشكيل أجهزة الدولة. وسواء كنا نتحدث عن مصر أو الهند أو المكسيك أو الأرجنتين أو كوريا الجنوبية أو سنغافورة، فقد لعبت الدولة، وما مثله من تحالفات اجتماعية، الدور الأساسي في الاقتصاد والسياسة والمجتمع في ظل غيبة طبقة ذات وزن يمكنها من الهيمنة على النظام بكامله.

ومهما يكن من أمر، فإن الازدهار الكبير الذي شهدته الطبقة الوسطى في مرحلة مابعد الاستقلال قد تحقق من خلال الدور القيادي الذي لعبته الدولة في تحقيق عمليات التحديث والنمو الاقتصادي، ورفع مستوى المعيشة. فبغض النظر عن طبيعة نموذج التحالف الاجتماعي الذي قامت عليه دولة مابعد الاستقلال[٥٢] فقد اتضح أن الدولة اضطلعت بدور هام في بناء شبكة المرافق الأساسية (الطرق، الجسور، السدود، شبكات المياه والصرف الصحي، ومحطات الكهرباء...) وزاد إنفاقها على التعليم والصحة والإسكان. كما لعبت دوراً محسوساً في إقامة وإدارة كثير من المشروعات الصناعية والزراعية والتسويقية والتمويلية، وتدخلت ـ بهذا القدر أو ذاك ـ في آليات السوق من خلال سياسات الدعم والإعانات وقوانين الحد الأدنى للأجور والرقابة على الأسعار، وحماية الصناعة المحلية، والرقابة على الصرف الأجنبي، والتحكم في الواردات واحتياطيات النقد الأجنبي.. إلخ. وقد أشارت كثير من الدراسات من تقييم هذا النموذج في بعده التاريخي والاجتماعي، إن تضخم دور الدولة فيه لم يكن ناجما عن موقف أيديولوجي أو خيار اجتماعي مسبق من رغبة في التخلص من الطبقة الرأسمالية المحلية، بل ناجم ـ في الحقيقة ـ عن الرغبة في التخفيف من آثار غيبة هذه الطبقة[٥٣].

والحق إن الطبقة الوسطى قد استفادت بمختلف شرائحها تقريبا من هذا النموذج الذي شاع تطبيقه في كثير من بلاد آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. واستفاد معها أيضا عمال المدن والقطاع العام وصغار الفلاحين، وهو الأمر الذي جعل كثير من الكتاب يطلقون على هذا النموذج مصطلح النموذج الشعبوي Populism نظرا لأنه كان يحرص ـ في مرحلة ما من تطوره ـ على استقطاب هذه الطبقات والشرائح الاجتماعية وكسب تأييدها السياسي عبر ما انتهجه من سياسات اقتصادية واجتماعية ذات طابع شعبي.

وبشكل عام، يمكن القول إن الطبقة الوسطى قد حصلت على عدة مكاسب من هذا النموذج. وكان أهم هذه المكاسب:

١- الدعم الذي حصل عليه أبناء هذه الطبقة من خلال خفض أسعار الطعام، والرعاية الصحية، والتعليم المجاني، وتوفير المساكن، ومزايا مشروعات الضمان الاجتماعي.

٢- ضمان الوظيفة، وهو الأمر الذي كفلته قوانين الدولة (في كثير من البلاد) بالتزامها بتعيين الخريجين من الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة في ضوء نمو عارم لحجم التوظف بسبب التوسع في الخدمات الاجتماعية، ونمو الاستثمارات العامة وخلقها المزيد من فرص التوظف.

ونظرا لأن الطبقة الوسطى بحكم موقعها في تقسيم العمل الاجتماعي، وعلاقتها بوسائل الإنتاج، وفي ضوء

تزايد عدد أفرادها، وانتعاش وضعها الاقتصادي والاجتماعي في دولة مابعد الاستقلال وتوغل نخبها وكوادرها في مختلف أجهزة الدولة الاقتصادية والتنفيذية والتشريعية والإعلامية والسياسية، فقد نجحت في التأثير على القضايا العامة وإضفاء طابعها التوفيقي والانتقائي على كثير من جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. ونظرا لأنها لا تمتلك أيديولوجيا ثابتة، أو نظرة شاملة للحياة والكون Weltanschaung فدائما ما كانت - ولاتزال - تحرص على مسك العصا من الوسط، وتدعي حرصها على «الخصوصية» و«تميزها» عن تجارب وثقافات الآخرين، لهذا فإنه حينما كانت تعصف ببلادها الأزمات والتحديات الاقتصادية والاجتماعية والسياسة، فإن طابعها التوفيقي وغير الحاسم والمتردد، كثيرا ما أفضى إلى كوارث. وهذا ما سنراه لاحقاً، حينما نتعرض لمآل «نموذج التنمية» الذي اختارته هذه الطبقة في غالبية الدول النامية.

وتجدر الإشارة إلى أنه في ضوء العلاقة القوية التي نشأت بين «الدولة» والطبقة الوسطى في البلدان النامية في مرحلة مابعد الاستقلال، وهي العلاقة التي مكنت هذه الطبقة من تحقيق مكاسب عديدة، إلا أنه من الأهمية بمكان التأكيد على أن حجم وطبيعة هذه المكاسب قد اختلف من شريحة وأخرى داخل الطبقة الوسطى نفسها. فالشريحة العليا من هذه الطبقة كانت قريبة جداً من سلطة صناعة القرار الاقتصادي والسياسي، وكان كثير من أفرادها يديرون مختلف إدارات الدولة، بما فيها القطاع العام. وقد تعزز موقع هذه الشريحة - عبر الزمن - وما حققته من مكاسب بحكم توسع مهام الدولة وزيادة حجم الاستثمارات العامة والإنفاق العام الجاري. وقد استطاعت هذه الشريحة أن تسيطر شيئا فشيئا على جهاز الدولة - في كثير من الحالات - وعلى النحو الذي مكنها من توجيه السياسات الاقتصادية والاجتماعية، في مرحلة التحالف الاجتماعي الطبقي وحتى في مرحلة الأزمة الاقتصادية في الثمانينيات، لخدمة مصالحها. وسوف نلاحظ فيما بعد، أن جذور الرأسمالية الكومبرادورية الراهنة، المتعاونة والمتحالفة مع رأس المال الأجنبي والتي تحمست للانفتاح والليبرالية الجديدة، وبرامج التكيف الهيكلي، كانت تنبع أساسا من هذه الشريحة. وهذا الوزن النسبي الكبير الذي أصبحت تتمتع به هذه الشريحة اقتصاديا واجتماعيا وسياسياً في كثير من البلدان النامية، دفع عدد من الكتاب والمفكرين إلى إطلاق مصطلح: طبقة الدولة(٥٤) State - Class أو البورجوازية البيروقراطية(٥٥)، على هذه الشريحة. وهي عبارة عن الفئات البيروقراطية من الشريحة العليا للطبقة الوسطى «التي تعمل في قيادة القطاع العام وأجهزة الدولة، وتحصل على دخول عالية بفضل وظائفهم في مواقع السلطة، مما يتيح لهم إمكانية تجميع ثروات كبيرة تعتبر رأسمالا بيروقراطياً، أي غير مرتبط بشكل مباشر بظروف الإنتاج المادي. ومصادره هي المرتبات والبدلات والمكافآت، ثم الدخول غير الرسمية من العمولات وكافة مظاهر الفساد والانحراف والانحلال في مواقع السلطة(٥٦)». ويضيف البعض إلى مصادر هذه الدخول والثروات المرتفعة، الحصول الميسر على القروض الممتازة والإعانات المالية والموارد النادرة التي توزعها هيئات عامة(٥٧).

أما الشريحة المتوسطة، وكذلك الشريحة الدنيا، من الطبقة الوسطى فقد استفاد أفرادها - بشكل عام - في مرحلة ازدهار «نموذج التنمية» لمرحلة ما بعد الاستقلال، من مزايا توسع الإنفاق العام الاستثماري والجاري، وهو الأمر الذي تجلى في التعليم المجاني، والعلاج المجاني، والوظيفة الدائمة، والدخل المعقول، والسكن وسائر ضروريات الحياة بأسعار معقولة ومدعومة، فضلاً عن تأمينهم ضد الغد المجهول من خلال صناديق

التأمينات الاجتماعية والمعاشات. ونظراً لأن معظم أفراد هاتين الشريحتين يعملون كموظفين في القطاع العام والإدارات الحكومية والوزارات المركزية ويحصلون على أجر، فإن وضعهم الاقتصادي والاجتماعي يكاد يقترب من وضع الطبقة العاملة.[٥٨] حقاً، إنهم «لا يشتركون مباشرة في عملية الإنتاج المادي وليست لهم قوة العمال المنتجة، بيد أن نشاطهم في التنفيذ يجعلهم على صلة بالإنتاج المادي، وأن يكن موظفو القطاع العام حتى في التجارة والبنوك والتأمين على صلة ما بحركة خلق وتداول الإنتاج المادي[٥٩]».

والآن . . .

فإن السؤال الجوهري المطروح هو: ما الظروف الموضوعية والذاتية لظهور الليبرالية الحديثة في البلاد النامية؟ وكيف أثرت السياسات الجديدة التي انبثقت عن هذه الليبرالية في تدهور وانحطاط الطبقة الوسطى في هذه البلاد؟

وعند إجابتنا على هذا السؤال سوف يبرز أمامنا محوران: أحدهما دولي وثانيهما محلي، سيتفاعلان معاً بقوة للضغط على البلاد النامية صوب الأخذ بالليبرالية الجديدة في عقد الثمانينيات بعد أن تبلورت داخل هذه البلاد قوى اجتماعية معينة، تبنت هذه الليبرالية وتحمست لتنفيذها نظراً لما توفره لها من امتيازات ومصالح ضخمة.

أما عن المحور الدولي فيمكن تلخيص فحواه في عبارة موجزة هي: تدهور وضع البلاد النامية في الاقتصاد العالمي[٦٠]، وهو التدهور الذي بدأت ملامحه تظهر منذ بداية عقد السبعينيات وأدى في النهاية إلى تفاقم عجز موازين مدفوعات هذه البلاد، وتحول هذا العجز إلى ما يشبه فجوة (بالوعة) ضخمة، يحتاج سدها إلى موارد هائلة مقترضة، يتزايد حجمها عاماً بعد الآخر، مسببة في ذلك ـ في مرحلة لاحقة ـ حجماً مروعاً من المديونية الخارجية.

وبشكل موجز، يمكن رصد أهم معالم تدهور وضع البلاد النامية في الاقتصاد العالمي فيما يلي:

١ـ ارتفاع أسعار السلع التي تستوردها البلاد النامية، سواء ما كان منها متعلقاً بالسلع الاستهلاكية (وفي مقدمتها السلع الغذائية) أو السلع الوسيطة (ومنها مواد الطاقة التي ارتفعت أسعارها بشكل فجائي عبر صدمتين سعريتين للنفط في عام ٧٣/ ١٩٧٤ وعام ٧٩/ ١٩٨٠) أو أسعار السلع الاستثمارية (الآلات ومعدات النقل وتجهيزات تكوين رأس المال الثابت) أو أسعار الخدمات الدولية (النقل البحري والجوي، والتأمين. .).

٢ـ تدهور أسعار الصادرات من المواد الخام التي تصدرها البلاد النامية، وذلك بسبب تدهور الطلب العالمي عليها نتيجة لموجات الكساد والركود التي ضربت اقتصادات البلدان الرأسمالية الصناعية، وبسبب حلول كثير من المواد التخليقية مكان المواد الخام الطبيعية كنتاج لثورة إحلال المواد التي حققتها سرعة التقدم العلمي والتقني، وبسبب ارتفاع الإنتاجية والتي أدت إلى تقليل نصيب الوحدة المنتجة من منتجات الصناعات التحويلية من المواد الخام.

٣ـ وكنتيجة لما تقدم، تدهورت شروط التبادل التجاري Terms of Trade (أي العلاقة النسبية بين أسعار الصادرات وأسعار الواردات) في غير صالح البلاد النامية، مما أدى إلى أن تلك البلاد أصبحت مجبرة على أن تصدر كميات أكبر من سلعها الأولية لكي تحصل على نفس الكمية التي كانت تستوردها من قبل. وقد سبب ذلك خسائر هائلة (انظر الجدول رقم ٤) انعكست في تفاقم عجز الميزان التجاري.

٤ـ بروز نزعة حماية Protectionism واضحة ضد صادرات البلاد النامية وبالذات السلع المصنعة ونصف المصنعة، حيث لجأت الدول الصناعية إلى زيادة الرسوم الجمركية، وتنويع القيود غير التعريفية أمام هذا النوع من السلع لحماية إنتاجها المحلي (انظر الجدول رقم ٥ الذي يوضح لنا عدد الإجراءات الحمائية التي طبقتها الولايات المتحدة الأمريكية ودول المجموعة الأوربية خلال الفترة ١٩٧٦ ـ ١٩٨٥) وهو الأمر الذي قضى ـ تقريبا ـ على فاعلية التخفيضات الجمركية التي كانت الجات قد نجحت في تحقيقها خلال جولات مفاوضاتها الثمانية خلال الفترة ١٩٣٩ ـ ١٩٧٩ . وقد أثر تصاعد هذه النزعة الحمائية سلبياً على حصيلة صادرات البلاد النامية .

جدول رقم (٤)

تأثير الصدمات الخارجية على بعض المناطق النامية

في عقد الثمانينات ٪ من الناتج المحلي الإجمالي

المنطقة والدولة	صدمة تدهور شروط التبادل التجاري	صدمة ارتفاع سعر الفائدة	الإجمالي
أفريقيا الصحراوية	-١٠,١	-٤,٤	-١٤,٤
شرق آسيا (بدون الصين)	-٣,٩	٤,٣	-٨,١
الصين	-٠,٦	-٠,٦	-١,٢
جنوب آسيا (بدون الهند)	-٧,٩	-٢,٣	-١٠,٢
الهند	-٤,٦	-١,٠	-٥,٦
دول أمريكا اللاتينية والكاريبي	-٦,٣	-٤,٠	-١٠,٣

Source: World Bank, World Development Report 1990, Oxford University Press, P. 107.

٥ـ المعاناة التي تحملتها البلاد النامية جراء انتهاء عصر ثبات أسعار الصرف، حينما تخلت الولايات المتحدة الأمريكية عن قابلية تحويل الدولار إلى ذهب في أغسطس ١٩٧١ ، وما تلى ذلك من تعويم شامل لأسعار الصرف ومن فوضى عارمة في نظام النقد الدولي. وكان من نتيجة ذلك أن أصبح من المتعذر على البلاد النامية التنبؤ بحساب حصيلة مواردها من النقد الأجنبي، وقيمة التزاماتها الخارجية بالعملات الأجنبية.

٦ـ ارتفاع أسعار الفائدة على القروض الخارجية التي حصلت عليها البلاد النامية، وهو أمر يصدق على القروض التي حصلت عليها من مصادر خاصة Private Sources مثل القروض المصرفية، أو تسهيلات الموردين، أو من أسواق السندات الدولية، كما يصدق أيضا، وإن بدرجة أقل، على القروض الثنائية الرسمية وقروض المنظمات الدولية متعددة الأطراف. وقد أدى الارتفاع الشديد الذي حصل في أسعار الفائدة إلى إرهاق مالي شديد عند تسديد هذه القروض (انظر تأثير هذا العامل في الجدول رقم(٤) .

جدول رقم (٥)

تصاعد نزعة الحماية الجديدة في الولايات المتحدة ودول المجموعة الأوروبية

	ضد كل الدول		ضد الدول المصنعة حديثا	
نوع السلعة	١٩٧٦ ـ ١٩٨٠	١٩٨١ ـ ١٩٨٥	١٩٧٦ ـ ١٩٨٠	١٩٨١ ـ ١٩٨٥
عدد الإجراءات الحمائية الجديدة التي طبقتها الولايات المتحدة				
المنسوجات	٩	١١	٢	١٠
المنتجات الجلدية	٨	صفر	٧	صفر
الخشب والورق	٢	٤	صفر	صفر
المطاط والسلع الكيمياوية	٩	١٠	٥	٦
الصلب والمعادن	٩	٧٣	٤	٤٨
معدات النقل	٣	٣	١	١
الماكينات	٦	١٠	٣	٢
سلع أخرى	١٥	٤١	٧	٢٠
الإجمالي	٦١	١٥٢	٢٩	٨٧
عدد الإجراءات الحمائية الجديدة التي طبقتها الدول الأوروبية				
المنسوجات	٦	٧	٣	٤
المنتجات الجلدية	١	٢	١	٢
الخشب والورق	٨	٩	٤	٤
المطاط والسلع الكيمياوية	١٥	٣٠	٣	١٠
الصلب والمعادن	٢٤	١٨	١٥	١٢
معدات النقل	١	٣	١	٢
الماكينات	٨	٦	٢	١
سلع أخرى	٧	٢٢	٤	١٢
الإجمالي	٧٠	٩٧	٣٣	٤٧

Source: Franz Peter Lang: "Does the New Protectionism Really Harm All Trading Countries?", in: Intereconomics, Vol. 24, No. 1, January/February 1989, P.13.

٧ـ ضعف موقع البلاد النامية في المنظمات الدولية (منظمات بريتون وودز: صندوق النقد الدولي، والبنك ومجموعته) بسبب ضآلة حصص هذه البلاد في رؤوس أموال هذه المنظمات، وهو الأمر الذي أدى إلى إضعاف تأثيرها في إدارة وتوجيه هذه المنظمات، وقلل إلى أدنى الحدود من حجم القروض الميسرة غير المشروطة التي يمكن أن تحصل عليها من هذه المنظمات، مما جعلها تضطر أن تلجأ إلى مصادر الاقتراض الخارجي الأخرى ذات التكلفة المرتفعة.

٨ـ حدوث تدهور بالغ الشدة في حجم المعونات التي تقدمها مجموعة البلدان الصناعية الغنية إلى البلاد النامية، بسبب إعادة النظر في فلسفة هذه المعونات من ناحية، وبسبب موجة الركود والبطالة التي تخيم على كثير من هذه البلدان.

٩ـ هناك أيضا أحجام هائلة من الموارد التي خسرتها البلاد النامية جراء ما تحملته من أسعار باهظة في الحصول على السلاح والتكنولوجيا الحديثة، وهجرة كثير من علمائها وكفاءاتها البشرية للعمل في الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، فضلاً عن هروب كثير من الأموال الخاصة منها للاستثمار في اقتصادات البلدان الصناعية.

هذه العوامل السابقة التي توضح لنا مدى ضعف البلاد النامية في الاقتصاد العالمي، ومدى تبعيتها له، قد تفاعلت بقوة في اتجاه زيادة عجز موازين مدفوعات هذه البلاد خلال حقبة السبعينيات والثمانينيات. ولما كانت هذه العوامل مسئولة ـ إلى مدى بعيد ـ عن تزايد مديونية البلاد النامية وتحول هذه المديونية إلى أزمة شديدة المراس، ظلت تتفاعل لكي تتحول إلى سيف مسلط على أعناق هذه البلاد، ومسببة في ذلك نزيفاً هائلاً من الموارد المحدودة التي تتجه نحو البلدان، والجهات الدائنة (للحصول على فكرة عامة عن الديون الخارجية لمجموعة البلاد النامية انظر الجدول رقم ٦).

وتجدر الإشارة في هذا الخصوص، إلى أنه نظراً لضخامة ديون البلاد، وتزايد مبالغ خدمة أعبائها، فقد وصل الأمر في عقد الثمانينيات بأن تصبح مبالغ خدمة الدين، أي الفوائد والأقساط التي تدفعها هذه البلاد تزيد كثيراً عن حجم ما يتدفق إليها من قروض، واستثمارات جديدة، مما يعني أن الموارد أصبحت تحول بشكل صافي Net Transfer من البلاد المدينة الفقيرة إلى البلاد الدائنة الغنية[11].

وعلى أية حال. . .

فإنه عندما تفاقمت أزمة الديون الخارجية، وجد عدد كبير من البلاد النامية المدينة نفسه في موقف حرج للغاية. وأهم خصائص هذا الموقف، أن البلد لا يكون قادراً على التوفيق بين الاستمرار في دفع أعباء ديونه الخارجية (الفوائد + الأقساط) وضمان توفير الحد الأدنى الضروري من الواردات الاستهلاكية والوسيطة والاستثمارية، نظراً لوجود أزمة طاحنة في النقد الأجنبي بعد أن يكون معدل خدمة الدين Debt Service Ratio أي نسبة ما تقترسه مدفوعات خدمة الدين من إجمالي حصيلة صادرات البلد، قد وصل إلى مستوى بالغ الحرج في ارتفاعه، فلا يتبقى إلا النذر اليسير من حصيلة النقد الأجنبي. وهنا تتعرض قدرة البلد الذاتية على الاستيراد للتدهور. هذا في الوقت الذي تتضاءل فيه فرصة البلد للحصول على قروض خارجية جديدة. وذلك كله يشير إلى مدى تفاقم أزمة السيولة الدولية للبلد[12] International Lequidity. وإذا استمرت البلد ـ في مثل هذه الظروف ـ في دفع أعباء ديونها الخارجية، فإن ذلك سيؤدي حتماً إلى عدم التمكن من تدبير استيراد السلع الاستهلاكية الضرورية، فتشح بالأسواق وترتفع أسعارها، وعدم الحصول على السلع الوسيطة المستوردة التي تلزم لدوران عجلات الإنتاج في القطاعات الاقتصادية المختلفة، فتظهر عندئذ الطاقات العاطلة وينخفض حجم الناتج المحلي، وتحدث موجة انكماشية، إذ تتدهور مستويات الاستهلاك والادخار والاستثمار والتصدير. كما أن البلد لن يتمكن أيضا من استيراد الآلات والمعدات اللازمة لتنفيذ برامج

جدول رقم (٦)

الديون الخارجية للدول النامية وأعباؤها وعلاقاتها بالاحتياطيات الدولية للفترة ١٩٧٠ ـ ١٩٩٢

مليار دولار ما لم ينص على خلاف ذلك

	١٩٧٠	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٨٦	١٩٨٧	١٩٨٨	١٩٨٩	١٩٩٠	١٩٩١	١٩٩٢
إجمالي رصيد الدين	...	٥٧٢,٣	٩٩٠,٧	١٠٨٩,٠	١٢٢٠,٥	١٢٥٥,٢	١٢٥٣,٩	١٣٤٥,٧	١٤١٧,٥	١٥١٠,٢
مدفوعات الفوائد	...	٤٧,٠	٧١,٧	٦٦,٩	٦٥,٩	٧٥,٨	٧٠,٢	٦٦,٨	٧٤,١	٦٧,١
مدفوعات الأقساط	٦,٨	٤٥,٠	٦٢,٥	٧٥,٨	٨٨,١	٩١,٥	٨٥,٩	٩٤,٢	٩٣,٣	٩٤,٩
إجمالي مدفوعات خدمة الدين	...	٩٢,٠	١٣٤,٢	١٤٢,٧	١٥٤,١	١٦٧,٣	١٦٥,١	١٦١,٠	١٦٧,٤	١٦٢,٠
الاحتياطات الدولية للبلاد المدينة**	١٥,٧	١٨٤,٢	١٤٥,٨	١٤٧,٦	١٧٦,٥	١٧١,٧	١٩٥,٧	٢٣٢,٩	٢٨٦,٨	٢٩٥,٣
نسبة الاحتياطيات إلى رصيد الدين٪	...	٣٢,٢	١٤,٧	١٣,٦	١٤,٣	١٤,٠	١٥,٦	١٧,٣	٢٠,٢	١٩,٦
شهور تغطية الاحتياطيات لواردات البلاد المدينة	٢,٨	٤,٣	٣,٠	٣,٠	٣,٤	٢,٩	٣,٠	٣,٢	٣,٩	٣,٦
نسبة مدفوعات خدمة الدين لإجمالي الصادرات	...	٢٠,٥	٢٤,٧	٢٧,٥	٢٥,٥	٢٥,٠	٢١,٤	١٩,٩	٢١,٠	١٩,١

... غير معلومة

** وحدة حقوق سحب خاصة

Source: World Bank, World Debt Tables 1992/93, External Finance for Developing Countries Volume 1, Analysis and Summary Tables, Washington, D.C. 1992,p.160.

الاستثمار، مما يؤدي إلى انخفاض معدل النمو الاقتصادي. ويترافق ذلك حالة من البطالة و الغلاء وشحة المواد الغذائية. وإذا استمر هذا الوضع المأزوم لفترة من الزمن، فثمة احتمال كبير لأن يتعرض النظام لضغوط واضطرابات اجتماعية وسياسية شديدة قد تنتهي بانهياره.

وحينما يعجز النظام القائم على مواجهة الأزمة فإنه لا يجد من سبيل أمامه سوى طرق أبواب نادي باريس و/ أو لندن طلباً لإعادة جدولة ديونه Rescheduling بعد أن يكون قد استنزف احتياطياته الدولية(٦٣) International Reserves وعرض سعر صرف عملته الوطنية للتدهور، وبعد أن يكون قد ضغط على وارداته إلى أقصى الحدود الممكنة مع ما يسببه ذلك من مزيد من التضخم والبطالة. وعندئذ يعلن البلد توقفه عن دفع أعباء ديونه، ويطلب الدخول في مفاوضات مع الدائنين لإعادة جدولة الديون، أي تجميد دفعها لمدة معينة، والاتفاق على مواعيد جديدة للسداد. وفي هذه الحالة لا يوافق الدائنون على إعادة الجدولة إلا إذا اتفق البلد المدين ـ أولا ـ مع صندوق النقد الدولي على وضع وتنفيذ برنامج للتثبيت الاقتصادي(٦٤) Stabilization Program. وقد يتطلب الأمر أيضا ضرورة الاتفاق مع البنك الدولي لوضع برنامج للتكيف الهيكلي Structural Program. وكلا البرنامجين يستند ـ من حيث الأساس النظري ـ على الأسس الفكرية للمدرسة الكلاسيكية الليبرالية التي يمكن تلخيصها في جملة واحدة، وهي: السوق هي الخير. والدولة هي الشر(٦٥).

ونقطة الانطلاق في هذين البرنامجين هي أن أزمة المديونية الخارجية في هذه البلاد هي نتيجة للسياسات الاقتصادية الخاطئة التي انتهجتها هذه البلاد في مرحلة ما بعد الاستقلال، وأنه يلزم لعلاج هذه الأزمة سياسات تصحيحية، تتلافى أخطاء الماضي، وترسم قواعد جديدة، وأن هذه البلاد لا تحتاج إلى هذا القدر الكبير من الأموال العامة المقترضة، وإنما تحتاج إلى رؤوس الأموال الخاصة الأجنبية، وأنه لكي تتدفق هذه الأموال إلى تلك البلاد سواء في صورة استثمارات أجنبية مباشرة Foreign Direct Investment، أو في صورة موارد مالية مقترضة من أسواق النقد الدولية، فإنه يتعين على هذه البلاد أن تضع سياسات محفزة وملائمة لتشجيع القطاع الخاص، وتكون مهمة هذين البرنامجين هي تحديد هذه السياسات بدقة ومراقبة تنفيذها.

والحق، إن تبني هذه البرامج وتنفيذها بصرامة شديدة، وعبر أفق زمني محدد، وتحت رقابة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، باعتبارها شرطاً ضرورياً لإعادة جدولة الديون. أحدثت ما يشبه الانقلاب الصامت في مختلف مناحي الحياة بالبلاد النامية، ومثلت في نفس الوقت «ثورة مضادة» للفكر التنموي. فبينما كانت أدبيات التنمية في الخمسينيات والستينيات تنادي بأهمية دور الدولة والقطاع العام في تحقيق التنمية نظراً لغياب «طبقة المنظمين» أصبح هذا الدور يشجب بشدة تحت زعم الإساءة في استخدام الموارد وانخفاض العائد، وأن القطاع العام هو سبب المشكلات والأزمات التي تمر بها هذه البلاد الآن، ولهذا يجب التخلص منه تماماً إما ببيعه بأية ثمن للقطاع الخاص المحلي أو الأجنبي، أو أن يتملكه الأجانب مقابل شطب بعض ديون الدولة(٦٦) Debt for Equity - Swaps وبينما كان الفكر التنموي حتى عهد قريب يؤكد على أهمية التخطيط الاقتصادي كوسيلة لتحقيق الاستخدام الأمثل للموارد المحدودة، وتجنب أخطاء السوق، وللإسراع بمعدلات التنمية والتصنيع والتحديث، أصبح ينظر إلى التخطيط على أنه خطيئة كبرى لا تغتفر، وأنه لكي يطمئن القطاع الخاص وتزيد حوافزه على الاستثمار فإنه يتعين على الدولة أن تبتعد كلية عن التخطيط، وأن

تترك آليات السوق لتعمل عملها بحرية تامة . وبينما كـان البعد الاجتماعي للتنمية (الرعاية الاجتماعية للفقراء والمحرومين) تعتبر ضمن أهداف التنمية والتقدم وبخاصة في مجتمعات البلاد النامية فيما بعد الاستقلال حيث كانت شعوبها ترزح تحت ظروف معيشة لا إنسانية ، أصبح هـذا البعد منبوذاً بـاعتباره يشجع على التواكل والتكاسل ويستنزف موارد مالية كثيرة ، ومن ثم فهو مسئول عن عجز الموازنة العامة للدولة . وعلى حين «كان ينظر إلى الضرائب كوسيلة أساسية للتوفيق بين التطور الاقتصادي والعدالة الاجتماعية ، أصبحت الضرائب متهمة بـأنها تثبط همة الناس الأكثر دينامية وجسارة . ولـذا يتعين تخفيض الضرائب ، والحد من المشاركة في تكاليف الرعاية الاجتماعية . . ودفع الدولة إلى التراجع في كافة الميادين لكي تتمكن السوق من تحرير «طاقات المجتمع الخلاقة»[٦٧] . فلم يعد الأمر يقتصر فقط على جعل السوق فـاعلة ، والقطاع الخاص قائداً مزعوماً ، بل العمل بكل الطرق للحد من مجالات الدولة ، وانتزاع كثير من اختصاصاتها إلى أقصى درجـة ، وإحلال السوق محلها بقدر الإمكان»[٦٨] .

ومهما يكن من أمر ، فقد تبين من تجارب التطبيق العملي لبرامج التثبيت والتكيف الهيكلي ، أن تلك البرامج تمخضت عـن إيقاف التنمية ، وزيـادة معدلات الفقر والبطالة وتوسيع درجة اللامساواة في توزيع الدخل والثروة ، وعـن حدوث موجة انكماشية شديدة وفرت كثيراً من الموارد التي ستمكن البلد من الاستمرار في دفع أعباء ديونه الخارجية مستقبلاً (وهو ما يتضح من الزيادة التي تحدث في حجم الاحتياطيات الدولية للبلد) ، وتقرير كم هائل من المزايا والحوافز والضمانات التي تستهدف الارتفاع بمتوسط معـدل الربح المتوقع لرؤوس الأموال الأجنبية الخاصة ، وفتح أسواق هذه البلاد أمام الواردات حتى ولو أدى ذلك إلى منافسة مدمرة للإنتاج المحلي ، وغلق المصانع الوطنية وزيادة البطالة ، وتقليل الفائض الاقتصادي الذي يؤول للدولة ونقله إلى القطاع الخاص المحلي والأجنبي . وهـذه هي ـ في الحقيقة ـ الأهداف التي تسعى إليهـا الليبرالية الجديدة التي صـاغت سياساتها برامج التثبيت والتكيف الهيكلي ، وهي أهداف واضحة ، وتتسق تماماً مـع أهداف الدائنين والمستثمرين الأجانب[٦٩] .

أما المحور المحلي الذي تفاعل مع المحور العالمي في اتجاه الأخذ بالليبرالية الجديدة في البلاد النامية فيمكن صياغته في بضعة كلمات وهي : بـروز تناقضات نموذج التنمية الذي اعتمدت عليه هـذه البلاد بعد أن فشل في أن يحقق التنمية والعـدالة والتقدم لشعوب هـذه البلاد ، وما نجم عن ذلـك من توترات وأزمـات اقتصادية واجتماعية وسياسية .

فمن الثابت أن مجموعة البلاد النامية ـ بشكل عام ـ حققت قدراً لابأس بـه من النمو خلال الفترة التي ازدهر فيهـا الاقتصاد العالمي (١٩٤٥ ـ ١٩٧٠) . ففـي ظل هذا الازدهار استفادت مجموعة هـذه البـلاد من انتعاش التجارة العـالمية ، ومـارافقها مـن نمـو اقتصادي . حيث زاد الطلب العـالمي على المواد الأولية التي تصدرها ، واستفادت مـن استقرار نظام النقد الدولي ، واستطاعت أن تحصل على القـروض من أسواق النقد الدولية بأسـعار فائدة معقولة ، وعلى مقادير لابأس بها ـ رغم محدوديتها ـ من المعونات الـدولية . في ظل هـذه الظروف ، وفي إطـار نموذج التحالـف الاجتماعي الـذي قامت عليـه الـسلطة في مرحلـة ما بعـد الاستقلال ، قطعت كثير من هـذه البلاد شوطاً لا بـأس به على طريق النمـو والتحديث ، وتحسّن مستوى المعيشة . لكن سرعة الجهود على هـذا الطريق سرعان ما تباطـأت ، وفي أحيان كثيرة توقفت حينما ظهرت الأزمـة الاقتصادية

العالمية في بداية السبعينيات وبدأت تلقي بظلالها على هذه البلاد (على نحو ما أشرنا حينما كنا نتحدث عن المحور العالمي). وهنالك أخذت تناقضات «نموذج التنمية» الذي طبقته هذه البلاد ـ رغم اختلافه بهذا القدر أو ذاك ـ في الظهور والتفاقم. وكانت أهم هذه التناقضات هي:

١ ـ اتساع مستمر لفجوة الموارد المحلية (الفجوة بين معدل الاستثمار المنفذ، ومعدل الادخار المحلي)[٧٠] وهو الأمر الذي أدى ـ في مرحلة ما ـ إلى نمو الميل للاستدانة. وكان هذا الاتساع راجعا ـ في المحل الأول ـ إلى تدهور معدلات الادخار المحلية في هذه البلاد، وحينما ضعفت قدرة هذه البلاد على الاستدانة الخارجية، فإن مواجهة هذه الفجوة أصبح يتم من خلال خفض معدلات الاستثمار، ومن ثم أدت هذه المواجهة إلى تدهور شديد في معدل النمو.

٢ ـ بروز عجز متواصل في الموازنة العامة للدولة، وارتفاع نسبته إلى الناتج المحلي الإجمالي، بسبب تقاعس الإيرادات العامة عن ملاحقة التزايد المستمر في النفقات العامة. وكان هذا العجز راجعا إلى ضعف الطاقة الضريبية بسبب محاباة الأغنياء وكثرة حالات التهرب الضريبي، وإلى نمو الإنفاق العام بمعدلات كبيرة.

٣ ـ بروز ضغوط محلية قوية للتضخم، راحت تدفع المستوى العام للأسعار نحو الارتفاع بقوة وبشكل مستمر، مما أفقد النقود المحلية الشطر الأكبر من قوتها الشرائية. وكانت هذه الضغوط ناجمة عن سياسات التمويل بالعجز Deficit Financing الذي تمثل في زيادة الإصدار النقدي وزيادة حجم الائتمان المصرفي المسموح للحكومة وللقطاع العام، فضلاً عن تأثيرات التضخم المستورد[٧١].

٤ ـ نمو هائل في عجز موازين المدفوعات، بسبب عدم ملاحقة معدلات نمو الصادرات لمعدلات نمو الواردات التي زادت قيمتها بسبب تزايد الاعتماد على العالم الخارجي في استيراد الغذاء والمواد الوسيطة والسلع الاستثمارية وارتفاع أسعار هذه السلع في الأسواق العالمية (انظر صورة هذا العجز في الشكل رقم ١ عن الفترة مابين ١٩٧٨ ـ ١٩٨٥). وقد أدى هذا العجز المتفاقم في موازين المدفوعات إلى نمو الديون الخارجية، وإلى استنزاف الاحتياطيات الدولية، وإلى تدهور سعر صرف العملة الوطنية.

٥ ـ اختلال واضح في علاقات النمو بين القطاعات المختلفة، وهو ما تجلى بشكل واضح في تخلف القطاع الزراعي الذي كان يعتصر لسحب الفائض الاقتصادي منه لتمويل النمو والإنفاق في قطاعات أخرى، الأمر الذي أدى إلى زيادة الاعتماد على الواردات لتغطية الطلب على المواد الغذائية والمواد الخام الزراعية. ومن هنا تعاظم أيضا الاعتماد على معونات الغذاء من الدول الصناعية وتحول هذه المعونات إلى سلاح للضغط والهيمنة من جانب الدول المانحة[٧٢].

٦ ـ فشل أنماط التصنيع التي اختارتها غالبية هذه البلاد، سواء ما كان منها معتمداً على نمط الإحلال مكان الواردات، أو نمط التصنيع للتصدير، بسبب تخلف طرائق الإنتاج الفنية، وارتفاع نفقات الإنتاج، وغياب أسواق التصدير، وهو الأمر الذي تبلور في النهاية في تزايد الطاقات العاطلة، وعظم حجم المخزونات الراكدة، وانخفاض عائد الاستثمار في هذه الصناعات. ناهيك عن أن كثيراً من هذه الصناعات كانت تعتمد ـ إلى حد كبير ـ على الاستيراد، مما كان له علاقة وثيقة باختلال ميزان المدفوعات.

كانت تلكم مجرد «عينة» من المشكلات والأزمات الاقتصادية التي أفرزها «نموذج التنمية» في معظم البلاد

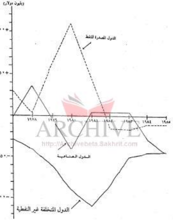
النامية. وقد أدى تفاعل هذه المشكلات والأزمات واستفحالها في ضوء تأثير الصدمات الخارجية (التي تكلمنا عنها حينما تعرضنا للمحور العالمي) إلى إفراز عدد من التوترات والتناقضات الاجتماعية التي سرعان ما ستعصف بالتوازن الاجتماعي الهش في هذه البلاد.

ففي ظل الزيادة السكانية التي تعاني منها غالبية البلاد النامية، فإن استمرار حالة الركود أو بطء النمو، وتفاقم الضغوط الخارجية الناجمة عن أزمة المديونية الخارجية، أدت إلى حدوث تناقص شديد في فرص التوظف، ومن ثم زيادة معدل البطالة. كما أن استمرار حالة العجز في مالية الدولة قد أدى في النهاية إلى عدم تمكن الحكومات من الاستمرار في تمويل الخدمات ذات الطابع الاجتماعي (التعليم، الصحة، الإسكان الشعبي، دعم المواد الغذائية، مشروعات الضمان الاجتماعي...)، وكل ذلك أدى إلى تدهور بالغ في مستويات المعيشة للأغلبية الساحقة من السكان، وبخاصة في ضوء حالة الغلاء الذي ظل يتفاقم عاماً بعد الآخر. وكان من الطبيعي ـــ والحال هذه ـ أن تحدث موجات هائلة من الهجرة من الريف إلى الحضر، وتظهر أماكن التجمع السكاني العشوائية الفقيرة على تخوم المدن، وأن ينمو بالتوازي مع ذلك، ما سمي بالقطاع غير الرسمي أو الهامشي Informal Sector الذي عج بالكثير من الأنشطة التافهة والطفيلية، وليكون مجالا للرزق لقطاعات واسعة من المهمشين.

من ناحية أخرى، فإنه على الرغم من الطابع الشعبوي الذي تميز به هذا النموذج، في مرحلة ما من تطوره، حينما انطوى على بعد اجتماعي إصلاحي، الأمر الذي دفع بالجماهير لمساندة وتأييد السلطة الحاكمة، إلا أن هذه السلطة لم تسمح لهذه الجماهير بمزاولة الديمقراطية وأن تقيم منظماتها المستقلة التي تدافع عن مصالحها وتشارك من خلالها في صنع القرار[٧٣]. والحق، أن احتكار السلطة وشيوع نظام الحزب الواحد، وغياب الديمقراطية، وعدم المشاركة الشعبية، كلها كانت عوامل مسئولة عن حالات التفاوت الشديد الذي حدث في توزيع الدخل والثروة وتهميش قطاعات واسعة من الجماهير. كما كانت هذه العوامل وراء تفشي حالات الفساد والإفساد، والإثراء غير المشروع، ونهب الأموال العامة وتهريبها للخارج.

وأيا كان الأمر، فإنه في غيبة الديمقراطية، واستفحال المشكلات والأزمات الاقتصادية والاجتماعية فإن حالة «شبه التوازن» التي كانت عليها أنظمة الحكم في كثير من البلاد النامية سرعان ما هددتها التوترات الحادة، السياسية والاجتماعية والعرقية، التي أفضت في النهاية إلى بروز الانقلابات العسكرية والنظم الاستبدادية[٧٤] في الكثير من دول إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.

على أنه ينبغي أن يرسخ في الذهن، أن ما ذكرناه سابقاً، عن تناقضات «نموذج التنمية» الذي اختارته البلاد النامية ينطبق بالطبع بدرجات متباينة على هذه البلاد. من هنا يحتاج التشخيص الملموس للواقع الملموس لبلد ما تحليلا تفصيلياً محدداً لهذه التناقضات. ولكن أيا كانت درجة التفصيل أو التشابه أو الاختلاف، فإن تلك التناقضات وما تمخض عنها من توترات اقتصادية واجتماعية وعرقية وسياسية قد أفضت ـ في ضوء طبيعة علاقات القوى الطبقية ـ إلى قبول أنظمة الحكم في غالبية هذه البلاد لبرامج صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وهي البرامج التي ستغير بشكل جذري من هيكل ومؤسسات وتوجهات هذه البلاد وستضر أيما ضرر بأوضاع الطبقة الوسطى، وستهوي بالأقسام الواسعة منها إلى الحضيض.



شكل رقم (١)
تطور عجوزات الحساب الجاري للمجموعات الدولية المختلفة
١٩٧٨ ـ ١٩٨٥

Source: J.W. Sewell, R.E. Feinberg & V. Kallab (eds.): US-Foreign Policy and the Third World, Agenda 1985-86 Overseas Development Council, 1985, P.165.

وقبل أن نوضح كيف أضرت هذه البرامج بمصالح الطبقة الوسطى في البلاد النامية، تنبغي الإشارة إلى أن أنظمة الحكم التي قبلت هذه البرامج قد استندت في الحقيقة على تحالف اجتماعي جديد، يختلف من طبيعة ذلك التحالف الذي قامت عليه أنظمة الحكم في «دولة ما بعد الاستقلال». وقد أشرنا في عمل سابق لنا إلى أنه «بينما كان هذا التحالف يتمثل في القوى البيروقراطية والعسكرية والرأسمالية المحلية وملاك الأراضي (كما كان عليه الحال في كثير من دول أمريكا اللاتينية) أو في البيروقراطية العسكرية والطبقة الوسطى والتكنوقراط وعمال القطاع العام، وصغار الملاك والفلاحين (كما كان عليه الحال في الكثير من الدول الأفريقية والأسيوية) فإن تركيبة التحالف الجديد قد تغيرت تماماً لتصبح مزيجاً من تحالف القوى العسكرية والبيروقراطية وكبار الأغنياء والتجار وممثلي الشركات والوكالات الأجنبية»[٧٥].

كما تجدر الإشارة أيضاً، إلى أنه في ضوء هذا التحالف الاجتماعي الجديد، نمت شرائح معينة من الرأسمالية المحلية التي راحت تراكم أحجاماً ضخمة من الدخول والثروات من عمليات المضاربة وأعمال الوساطة والسمسرة وصفقات التجارة الربوية، والأرباح الخيالية التي تحققت من مجالات المقاولات والاستيراد والتصدير وأعمال الوكالة للشركات الأجنبية، وافتعال الأسواق السوداء وتهريب الثروات للخارج.. إلى آخره. وجزء من هذه الرأسمالية الصاعدة ضم بعض أفراد الشريحة العليا للطبقة الوسطى التي راحت تستثمر جزءاً من ثرواتها ومدخراتها في هذه الأنشطة، فضلاً عن أقسام من الطبقة البيروقراطية التي كانت تدير أجهزة الدولة وشركات القطاع العام. هذه الطبقة الرأسمالية الصاعدة راحت في مناخ الأزمة تهاجم بلا هوادة القطاع العام والتخطيط الاقتصادي، وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وتهاجم أفكار وسياسات العدالة الاجتماعية والدور الاجتماعي للدولة، والضرائب المفروضة على الدخول المرتفعة وعلى رؤوس الأموال، وتطالب بتبني الطريق الرأسمالي. كما راحت تدافع بكل قوة عن مصالحها وتنادي بأحقيتها في حصولها على مجموعة من الامتيازات تحت دعوى تشجيع وتحفيز القطاع الخاص والتخلي عن مختلف أشكال التخطيط والتنظيم والتوجيه والترشيد من جانب الدولة وكل ما يمكن أن يمثل قيداً على حريتها المزعومة[٧٦].

والآن..

وبعد أن أوضحنا الظروف الموضوعية والذاتية التي أحاطت بظهور الليبرالية الجديدة في مجموعة البلاد النامية، فإن السؤال الذي يبرز أمامنا الآن هو: كيف أثرت السياسات التي انبثقت عنها على أوضاع الطبقة الوسطى في هذه البلاد؟

ونسارع ـ بادىء ذي بدء ـ إلى التنبيه إلى نقطة هامة. وهي أنه لا يجوز أن نحمل السياسات الليبرالية الجديدة المسئولية الكاملة في تدهور أوضاع الطبقة الوسطى في البلاد النامية. ذلك أن جانبا من ذلك التدهور كان قد حدث بالفعل إبان سنوات الأزمة الاقتصادية التي سبقت الموافقة على تنفيذ برامج التثبيت والتكيف الهيكلي التي جاءت بهذه السياسات. ولكننا نقرر ـ في الوقت نفسه ـ أن تنفيذ هذه البرامج سرعان ما عجل، وبشدة من هذا التدهور الذي لحق بأوضاع هذه الطبقة وغيرها من الطبقات[٧٨].

وعموماً، فإنه نظراً للطابع اللامتجانس لشرائح الطبقة الوسطى، وما يعكسه ذلك من تفاوت واضح في مستويات دخولها ومستوى معيشتها ووزنها الاقتصادي والاجتماعي ووعيها الطبقي، فإن السياسات الليبرالية الجديدة قد أثرت على هذه الشرائح بشكل متباين[٧٩].

فإذا أخذنا ـ أولاً ـ الشريحة العليا من هذه الطبقة التي تتميز بارتفاع مستوى دخلها، وبأن هذا الدخل ذو طبيعة متغيرة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار قربها من السلطة وإدارة كثير من أفرادها للأجهزة العليا للدولة ولشركات القطاع العام، فسوف نجد أن وضعها النسبي في أغلب الظن قد تحسن عند تنفيذ السياسات الليبرالية الجديدة، أو على أسوأ الظروف، لم يتدهور. حقاً، أن الأعباء المالية الإضافية التي جاءت في ركاب هذه السياسات، مثل زيادة الضرائب على السلع والخدمات، وإلغاء الدعم، وزيادة أسعار الخدمات العامة وارتفاع أسعار الطاقة وأجور النقل. . . قد أضرت بهذه الشريحة مثلما أضرت بالآخرين. ولكن نظراً للطابع المتغير لدخول هذه الشريحة فإن أعضاءها قاموا برفع أسعار خدماتهم المهنية (خدمات الأطباء والمحامين والمهندسين. . .)، كما قامت الحكومة بتقرير كثير من البدلات والعلاوات والزيادات في مرتبات أفراد هذه الشريحة ممن يعملون في أجهزة الدولة وإدارة شركات القطاع العام، على نحو يعوّض ـ وربما أكثر ـ الخسائر التي لحقت بهم جراء هذه الأعباء المالية الإضافية[٨٠]. ومن ناحية أخرى سنجد أنه نظراً لوجود فائض اقتصادي في دخول أعضاء هذه الشريحة، وهو ماكان يوجه نحو الادخار(أو لشراء بعض أشكال الثروة المدرة للدخل) فإن ارتفاع سعر الفائدة على الودائع الادخارية الذي قررته السياسة الليبرالية الجديدة، قد أفاد أعضاء هذه الشريحة، وبخاصة حينما أصبح سعر الفائدة الحقيقي موجباً[٨١]. أضف إلى ذلك أنه في ضوء تملك بعض أعضاء هذه الشريحة لودائع بالنقد الأجنبي، أو حصولهم على أجور ومرتبات بالعملة الأجنبية من المشروعات الأجنبية، فإن تخفيض قيمة العملة Devaluation الذي فرضته الليبرالية الجديدة قد أفادهم تماماً، حيث زادت أموالهم مقدرة بالعملة المحلية بنسبة التخفيض الذي حدث في القيمة الخارجية للعملة. وفي ضوء الحوافز والإعفاءات الضريبية والجمركية التي تقررت للمشروعات الجديدة أقدم عدد لا بأس به من أفراد هذه الشريحة على استثمار جانب من مدخراتهم في بعض المشروعات الاستثمارية، مثل شراء الأراضي والمضاربة عليها، وبناء العمارات والمساكن الفاخرة وإعادة بيعها، وإقامة بعض المشروعات الخدمية مثل متاجر التجزئة والسوبر ماركت والمطاعم ومكاتب الاستيراد والتصدير. . إلى آخره. وفي ضوء سياسة الخصخصة التي فرضتها الليبرالية الجديدة، فقد تمكن عدد من أفراد هذه الشريحة في أن يتملك، أو أن يشارك في ملكية، بعض مشروعات القطاع العام المعروضة للبيع. «وهنا لعب قرب هذه الشريحة من السلطة ومن صناع القرار الاقتصادي دوراً مهماً في تمكين بعض أفراد هذه الشريحة من هذه الفرص[٨٢].

أما إذا تناولنا حالة الشريحة المتوسطة من الطبقة الوسطى، فسوف نجد أن وضعها الاقتصادي والاجتماعي قد ساء بشكل واضح جراء السياسات الليبرالية الجديدة. فأغلب أفراد هذه الشريحة ـ كما قلنا سابقاً ـ يعيشون على المرتبات والدخول الثابتة التي يحصلون عليها من عملهم في الوظائف الإشرافية والإدارية والفنية بأجهزة الدولة والحكم المحلي والوزارات المختلفة أو من أعمالهم المهنية الخاصة المحدودة الدخل. وقد تدهور وضع هؤلاء بسبب موجة التضخم التي جاءت في ركاب هذه السياسات، فتدهورت أجورهم ومرتباتهم الحقيقية. وزاد الأمر سوءاً حينما قررت الليبرالية الجديدة إلغاء الدعم الحكومي الذي كان ينفق على ضروريات الحياة (الخبز والمواد التموينية) وزيادة أسعار منتجات القطاع العام، والرسوم المقررة على الخدمات العامة، ورفع أسعار الطاقة وأجور النقل. كما تضرر أعضاء هذه الشريحة أيما ضرر من خفض الإنفاق العام الموجه للخدمات الاجتماعية (الصحة، التعليم، الضمان الاجتماعي، الإسكان الشعبي. . .) ومن خصخصة بعض هذه الخدمات وارتفاع أسعارها على يد القطاع الخاص. كذلك كان لتجميد فرص التوظيف بالحكومة

والقطاع العام تأثير بالغ الحدة على أوضاع هذه الشريحة، حيث زادت البطالة بين أبنائهم خريجي الجامعات والمعاهد العليا. كما أن بيع شركات القطاع العام للقطاع الخاص قد أدى إلى تسريح أعداد هائلة من عمالة هذه الشريحة التي كانت تعمل في هذه الشركات. وفي هذا الخصوص، ذكرنا في عمل سابق لنا: «إن التدهور الذي يطرأ على مستوى معيشة هذه الشريحة يبدو جلياً ـ بوجه خاص ـ في حالة الأفراد الذين بلغوا سن التقاعد، وأصبحوا يحصلون على «معاشات» نقدية ثابتة. ففي الوقت الذي تنخفض فيه باستمرار القيمة الحقيقية لهذه «المعاشات» تنعدم تقريباً الفرصة المتاحة أمامهم لزيادة دخولهم من خلال مزاولة أعمال إضافية، بحكم ارتفاع أعمارهم وظروفهم الصحية وعدم قدرتهم على العمل. ولنا هنا أن نتخيل ـ على سبيل المثال ـ مدى ارتفاع أسعار الأدوية والخدمات الصحية (وهي من الأمور التي تحتل بنداً هاماً في ميزانية إنفاقهم في هذه المرحلة المتقدمة من العمر) على تدهور مستوى معيشتهم وأحوالهم الصحية[83]».

وفيما يتعلق بالشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى ذات الأغلبية العددية داخل هذه الطبقة، فيمكن القول: إن السياسات الليبرالية الجديدة قد هوت بها إلى الحضيض. ذلك أن أجور ومرتبات أعضاء هذه الشريحة منخفضة في الأصل، ولهذا كانوا يعتمدون إلى حد كبير على الدعم السلعي الذي كانت تخصصه الدولة لضروريات الحياة. وعليه، فإن إلغاء هذا الدعم تحت حجة خفض عجز الموازنة العامة للدولة وتصحيح تشوهات الأسعار، قد أضر بهم ضرراً شديداً. وزاد الطين بلة، زيادة الضرائب غير المباشرة، وارتفاع أثمان الطاقة وأجور النقل، وخفض الإنفاق الحكومي الموجه للخدمات الاجتماعية. كما أن السياسة الانكماشية المصاحبة لبرامج التثبيت والتكيف الهيكلي كانت ذات أثر بالغ في زيادة البطالة بين صفوف هذه الشريحة[84]. كما أن تسريح العمالة بالحكومة وبشركات القطاع العام (بعد خصخصتها) غالبا ما ينصب على أفراد هذه الشريحة، وبخاصة هؤلاء الذين تتدنى كفاءاتهم المهنية وتنخفض مؤهلاتهم التعليمية، ومن كانوا يعملون بعقود عمل مؤقتة[85]. وعموماً، لن نبالغ إذا ما قررنا، أن كتلة كبيرة من أعداد هذه الشريحة قد هوت إلى ما دون خط الفقر المطلق.

ومما سبق، نستطيع أن نستخلص نتيجة هامة، وهي أنه باستثناء الشريحة العليا من الطبقة الوسطى (وعددها قليل) التي استفادت ـ بشكل عام ـ من الليبرالية الجديدة، وصعد بعض أفرادها إلى أعلى السلم الاجتماعي لينضموا إلى صف النخب الغنية، فإن الجمهرة الواسعة لهذه الطبقة قد سحقتها هذه الليبرالية، وهوت بكثير من أفرادها إلى عداد الطبقة العاملة التي كانت معاناتها أكثر إيلاماً.

والسؤال المطروح الآن هو: ما تأثير هذا الانحطاط الذي حدث في أوضاع أغلبية أبناء الطبقة الوسطى بالبلاد النامية التي طبقت ليبرالية برامج التثبيت والتكيف الهيكلي؟

ها هنا تتعدد هذه الآثار وتتباين، وحينما تتراص جنباً إلى جنب، ترسم لنا صورة كئيبة عن مدى المحنة التي تتعرض لها هذه الطبقة في ظل الليبرالية الجديدة.

ويأتي في مقدمة هذه الآثار، هو أن تدهور مستويات الدخول الحقيقية، والانخفاض السريع الذي حدث في مستويات معيشة هذه الطبقة قد دفع بأعداد كبيرة من المهنيين والموظفين للهجرة خارج الوطن بحثاً عن عمل ذي أجر ومرتب أعلى والتعرض لمشكلات الغربة والابتعاد عن الأسرة لفترة قد تطول، وما نجم عن ذلك من مشكلات وأزمات عائلية وتربوية. أما الذين لم تتح لهم فرصة الهجرة، فقد اضطروا للبحث عن عمل

إضافي بجانب عملهم الأصلي لكي يحققوا دخولاً إضافية، تعوض بعضاً من التدهور الحادث في مستويات معيشتهم (إذا كانوا لايزالون يعملون في وظائفهم الأصلية) مع ما ينجم عن ذلك من تدهور في مستوى صحتهم، نظراً لارتفاع عدد ساعات العمل، وتدني شديد في مستوى إنتاجيتهم في أماكن عملهم الأصلية.(٨٦) أما في حالة العاطلين من أعضاء هذه الطبقة الذين سرحوا من أعمالهم، أو أنهم يدخلون سوق العمل لأول مرة، فقد اضطروا لقبول مزاولة مهن هامشية وأعمال يدوية داخل دائرة القطاع غيرالرسمي Informal Sector الأمر الذي أدى إلى دخول أعداد كبيرة من هذه الطبقة إلى دائرة الطبقة العاملة. وفي حالات كثيرة، اضطرت الزوجة للخروج إلى العمل مما أدى إلى زيادة التنافس على فرص العمل المحدودة أصلاً، مما كان له تأثير محسوس في دفع الأجور نحو مزيد من الانخفاض في المجالات التي يصلح للعمل فيها الرجل والمرأة. وفي حالات أخرى، أخرجت كثير من الأسر الفقيرة أطفالها من المدارس ودفعت بهم إلى العمل المبكر في الورش والمحلات والشوارع للحصول على مصدر إضافي للرزق. لهذا فقد انخفضت نسبة القيد في المدارس، وارتفعت نسبة التسرب من التعليم، وزادت نسبة الأمية، وارتفعت عمالة الأطفال اللاإنسانية. كما أن الغلاء وارتفاع أثمان الطعام والشراب أدى في كثير من البلاد النامية إلى سوء التغذية وانتشار المرض، بل وإلى عودة أمراض عتيدة كانت قد انتهت.(٨٧) كما أن صعوبات العلاج وزيادة رسوم الخدمات الصحية والارتفاع الفاحش الذي حدث في أسعار الأدوية، وخفض الإنفاق العام الموجه للصحة.. كل ذلك أسهم ـ وبشكل مباشر ـ في ارتفاع نسبة الوفيات، وبالذات بين الأطفال. أما عن حالة السكن وارتفاع الإيجارات وأسعار الشقق وتزايد معدلات التزاحم في الحجرة الواحدة، والمعاناة من عدم توافر المياه النقية والصرف الصحي، فحدث ولا حرج، حيث تخلص من الليبرالية الجديدة انخفاض بالغ في الدعم الذي كانت تخصصه الحكومات للإسكان الشعبي، وفي حالات كثيرة ألغي هذا الدعم أصلاً، ولعل ظهور ونمو ما سُمي «بالأحياء العشوائية» شاهداً حياً على استفحال قضية الإسكان في ظل مناخ عام أسقط البعد الاجتماعي والإنساني من هذه القضية، وحولها إلى مجرد استثمار بحت.

كل هذه الأمور التي تشير إلى آثار التدهور الذي حدث في أوضاع الطبقة الوسطى بالبلاد النامية وارتفاع درجة حرمانها ومعاناتها في مجال إشباع حاجاتها الأساسية تشير إلى المخاطر الجسيمة التي ستواجهها هذه البلاد في مجال التنمية البشرية Human Development التي باتت الآن أحد أهم مقومات النمو والتقدم(٨٨).

وفي ظل مناخ عام ليبرالي يحابي الأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال ويتحمس لمصالحهم ويغدق عليهم بالكثير من المزايا والامتيازات، في الوقت الذي يقسو فيه النظام على ذوي الأجور والمرتبات ويستمر في الضغط عليهم، وعلى النحو الذي يدفعهم ـ رويداً رويداً ـ إلى حافة العدم، وإلى مادون خط الفقر المطلق، فلا عجب - والحال هذه - أن تظهر، من حين لآخر، هبات شعبية عفوية (لعل أشهرها ما أطلق عليها «بمظاهرات الخبز» التي اندلعت في كثير من البلاد النامية عقب ارتفاع أسعار الخبز وضروريات الحياة بعد إلغاء الدعم عنها). وفي ظل تركيبة السلطة الجديدة التي قبلت تطبيق الليبرالية الجديدة، كان من الطبيعي أن تُقمع هذه الهبات بلا رحمة. وفي هذا الخصوص كتبنا في دراسة أخرى لنا: «إنه نظراً لطابع التقشف الشديد، والصرامة في التنفيذ التي تتسم بها هذه البرامج (برامج التثبيت والتكيف الهيكلي) ونظراً لفداحة العبء الذي

يتحمله الفقراء وذوات الدخل المحدود، فإنه لضمان تنفيذ هذه البرامج غالباً ما تلجأ الحكومات المعنية إلى استصدار كثير من القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات لمنع مقاومة الفئات الاجتماعية الأشد تعرضاً لأضرار هذه البرامج»[٨٩]. وهكذا ينتهي هذا النوع من الليبرالية إلى معاداة الديمقراطية.

ويبقى في النهاية أن نشير إلى أن أنظمة الحكم التي تولت مقاليد الأمور في البلاد النامية عقب نوال الاستقلال السياسي، وإن كانت قد اعتمدت على المساحة العددية الواسعة للطبقة الوسطى باعتبارها شريكاً في التحالف الاجتماعي الذي قامت عليه هذه الأنظمة، فإن معظم أعضاء هذه الطبقة، وبخاصة ممن ينتمون إلى الشريحة المتوسطة والشريحة الدنيا، قد خرجوا من هذا التحالف الآن بسبب التوجهات الليبرالية الجديدة لهذه الأنظمة التي أضرت تماماً بمصالح هذه الطبقة. ولا عجب ـ والحال هذه ـ أن يتحول عدد كبير من أبناء الطبقة الوسطى إلى قوى المعارضة المنظمة (في شكل أحزاب سياسية معلنة)، أو في شكل جماعات سياسية محظورة، مثل جماعات العنف والإرهاب والتطرف[٩٠].

الهوامش والمراجع

(١) انظر في ذلك: رمزي زكي ـ الليبرالية المتوحشة، ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة. دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٣، ص٣٦ - ٤٥.

(٢) المقصود بدولة الرفاه Welfare State النظام الرأسمالي الذي ساد في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية في كثير من دول غرب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ولعبت فيه الحكومة دوراً هاماً في المجال الاجتماعي من خلال توجيه شطر محسوس من نفقاتها العامة لتوفير الرعاية الاجتماعية، والضمان الاجتماعي للفقراء والمسنين وذوي الدخل المحدود.

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر مؤلفنا - الليبرالية المتوحشة . . . ، مصدر سبق ذكره، ص٣٩ - ٤٥.

(٤) لمزيد من التعمق انظر المصدر السابق، ص٤٥ - ٥٠.

(٥) لمزيد من التفاصيل راجع:

John M. Keynes: The General Theory of Employment, Interst and Money, Macmillan & Co. Ltd, London, 1936.

(٦) للتعمق راجع: رمزي زكي - الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة، مساهمة نحو فهم أفضل. مطبوعات المعهد العربي للتخطيط بالكويت، شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت. والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٥.

(٧) حول إشكالية تعريف الطبقة، انظر: نيكوس بولانتزاس - السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة عادل غنيم، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨١. جورج لاباساد ورينيه لورو - مقدمات في علم الاجتماع، ترجمة هادي ربيع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦. جورج جيرفتش ـ دراسات في الطبقات الاجتماعية، ترجمة أحمد رضا محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٢. عبدالباسط عبدالمعطي - الصراع الطبقي في القرية المصرية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧. ت. ب. بوتومور - الطبقات في المجتمع الحديث، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، دار الكتب الجامعية، القاهرة ١٩٧٢. خلدون حسن النقيب ـ المجتمع الجماهيري ومستقبل التنمية في المشرق العربي، ورقة قدمت في الحلقة النقاشية الحادية عشر للمعهد العربي للتخطيط بالكويت، ١٩٨٨. وانظر أيضاً:

K. Marx; Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, ed. by T. Bottomore and M. Pubel, London, 1965; K. Marx, Preface to the Critique of Political Economy, in Selected Works, Vol. I, Moscow, 1958; V. Lenin, What is to be Done, in Collected Works, Vol. I, Part I, Moscow, 1950 Joseph A. Schumpeter: Imperialism and Social Classes, Meridian Books, New York 1955.

(٨) هناك في الأدبيات الاجتماعية الأمريكية من يكتفي بتعريف الطبقة الوسطى بالاعتماد فقط على حجم الدخل الذي تحصل عليه أيا كان مصدر هذا الدخل وكيفية الحصول عليه. فهناك من يعرف هذه الطبقة على أنها العائلات التي يتراوح دخلها مابين ٢٠٠٠٠ دولار و٩٩٩٩٥ دولاراً في السنة. مشار لذلك عند: جون نيصاب، باتريشيا أبردين: الاتجاهات الكبرى عام ٢٠٠٠، سلسلة الدراسات المستقبلية، رقم (٦)، مركز العالم الإسلامي، مالطا ١٩٩١، ص٤٦.

(٩) قارن في ذلك: خلدون حسن النقيب، مصدر سبق ذكره، ص.

(١٠) استخدمنا هذا التعريف ذي الشرائح الثلاث للطبقة الوسطى في مؤلفنا - الليبرالية المستبدة، دراسة في الآثار الاجتماعية والسياسية لبرامج التكيف في الدول النامية، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٣ - ص١٢٥ - ١٣١.

(١١) انظر المصدر السابق مباشرة، ص١٢٦.

(١٢) نفس المصدر السابق، ص١٢٧ - ١٢٨.

(١٣) نفس المصدر السابق، ص١٣٠.

(١٤) حول هذه الفترة المزدهرة للرأسمالية ما بعد الحرب انظر:

Ernest Mandel: Late Capitalism, New Left Books, London 1975 A. Andrew Glyn and Bob Stucliffe Capitalism in Crisis, Pantheon Books, a division of Random House, New York, 1972. Horst Heininger and Lutz Maier: Internationaler Kapitalismus, Dietz Verlag, Berlin, 1987.

(١٥) حول الدور الذي لعبه نظام النقد الدولي في ازدهار هذه الفترة انظر: رمزي زكي - التاريخ النقدي للتخلف، دراسة في أثر نظام النقد الدولي على التكون التاريخي للتخلف بدول العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة رقم (١١٨) التي يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧.

(١٦) لمزيد من التفاصيل انظر مقالتي - محنة الفكر الكينزي، وهي المقالة الخامسة من دراستي الموسعة: مأزق النظام الرأسمالي، نشرت في مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد رقم (٧٢٦) الصادر في ٨ نوفمبر ١٩٨٢.

(١٧) للتعمق انظر مقالتي ـ عشرة أمور هزت العالم الرأسمالي، وهي المقالة التاسعة من دراستي الموسعة سالفة الذكر، نشرت بالأهرام الاقتصادي، العدد الصادر في ١٣/ ١٢/ ١٩٨٢.

(١٨) للإحاطة ـ بشكل عام ـ عن أهم ملامح الليبرالية الجديدة انظر مؤلفنا - الليبرالية المتوحشة، مصدر سبق ذكره، ص٨٧ ومابعدها.

واظر أيضا:

Milton Friedman: Capitalism and Freedom, University of Chicago Press, Chicago, 1962.

(١٩) نختار للقارىء - على سبيل - المراجع التالية: ميشيل البير - الرأسمالية ضد الرأسمالية، ترجمة حليم طوسون، مكتبة الشروق، القاهرة ١٩٩٥، وانظر أيضا:

Kevin Phillips: Boiling Point: Democrats, Republicans, and the Decline of Middle Class Prosperity, Random House, 1993, Wallace Peterson: Silent Depression, The Fate of the American Dream, W.W. Norton and Company, 1994; Nigel Healy and Fredrick Strobel: The Productivity Miracle of the Reagan - Tatcher Years in Perspective, in: Quarterly Review, Banca Nazionale del Lavoro, 1990. Robert Lawrence: Sectoral Shifts and the Size of the Middle Class, Brookings Review, The Brookings Institution, Fall, 1984.

(٢٠) انظر:

Fredrick Strobel: Upward Dreams, Downward Mobility: The Economic Decline of the American Middle Class, Rowman and Littlefield, 1993.

(٢١) راجع:

Fredrick Strobel: Britain Goes Down the Path of Income Inequality, in: Challenge, The Magazine of Economic Affairs, November / December, 1995, pp. 35 - 39.

(٢٢) انظر هذه الأرقام في:

IMF: World Economic Outlook, April 1988, P. 21.

(٢٣) انظر هذه الأرقام في:

Fredrick Strobel: Britain Goes Down the Path..., op.cit, p.36.

(٢٤) نفس المصدر السابق مباشرة، ص٣٦.
(٢٥) نفس المصدر السابق، ص٣٧.
(٢٦) نفس المصدر، ص٣٧.
(٢٧) نفس المصدر، ص٣٦.
(٢٨) انظر المرجع السابق، ص ٣٧.
(٢٩) نفس المصدر، ص٣٨.
(٣٠) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع مؤلفنا - الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة، مساهمة نحو فهم أفضل، مصدر سبق ذكره، ص٤١ - ٤٤.

(٣١) حول هذه النقطة، انظر:

Stephan D. Cohen: The U.S. Trade: A Market - Opening Initiative, in: Economic Impact, No. 2, 1989; Barry P. Bosworth and Robert Z. Lawrence: America in the World Economy, in: Economic Impact, No. 3, 1989.

(٣٢) لمزيد من التفاصيل راجع:

Michael J. Boskin, Reagan and the U.S. Economy, The Successes, Failures and Unfinished Agenda, International Center For Economic Growth, San Francisco, California, 1987.

(٣٣) هذه التقديرات مشار إليها عند:

Fredrick Strobel; Britain Goes Down the Path ..., op.cit, p. 37.

(٣٤) انظر نفس المصدر السابق، ص٣٧.
(٣٥) نفس المصدر السابق، ص٣٨.
(٣٦) للإحاطة التفصيلية بهذه القضية راجع:

Ingrid H. Rima; Labor Market in a Global Economy, An Introduction, M.E. Sharpe, New York, 1995.

(٣٧) انظر مؤلفنا - الليبرالية المتوحشة، . . . مصدر سبق ذكره، ص ٩٨ وما بعدها.
(٣٨) راجع لمزيد من التفاصيل مؤلفنا - الصراع الفكري والاجتماعي حول عجز الموازنة العامة في العالم الثالث، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
(٣٩) راجع في ذلك:

Fredrick Strobel. op. cit, p.37.

(٤٠) انظر المصدر آنف الذكر مباشرة، ص٣٨.
(٤١) يقول هايك في هذا الخصوص: «إن عبارة العدالة الاجتماعية كما عبر عنها رجل شهير أكثر شجاعة مني بصراحة قاسية منذ وقت بعيد، هي مجرد غش في معاني الكلمات من نفس نوع عبارة «ديمقراطية»، انظر كتابه: الغرور القاتل، أخطاء الاشتراكية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٤٢.
(٤٢) قارن: د. محمد محمود ربيع - الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، مطبعة جامعة الكويت، ١٩٩٤، ص.

(٤٣) في هذا الخصوص كتب الاقتصادي الأمريكي الشهير ليستر ثارو L.Thurow يقول: «... إن برامج الرفاهية الاجتماعية في الولايات المتحدة ينظر إليها على أنها ضرورات يوصف لها، مادام الناس لن يتهيأوا بأعباء مستقبلهم (الشيخوخة، البطالة، المرض) ولكن هناك من يذكر باستمرار بأن الضرائب المرتفعة اللازمة لتغطية منافع الرفاهة الاجتماعية ستؤدي إلى تقليص حوافز العمل لأولئك الذين يدفعون الضرائب، وبأن المنافع ستقطع من حوافز العمل لمن يحصلون عليها. ففي الاقتصاد السوقي الانجلو ساكسوني المثالي، لا تكون هناك ضرورة لسياسات الرفاهة الاجتماعية». انظر كتابه: الصراع على القمة، مستقبل المنافسة الاقتصادية بين أمريكا واليابان، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، سلسلة عالم المعرفة رقم (٢٠٤)، الكويت ١٩٩٥، ص ٣٦.

(٤٤) انظر هذه الأرقام عند فريدريك ستروبل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

(٤٥) نفس المصدر السابق، ص ٣٨.

(٤٦) حول تأثير الليبرالية الجديدة والتطورات المعاصرة للرأسمالية على حالة توزيع الدخل القومي انظر المراجع التالية:

S. Danziger and P. GottschalK: Uneven Tides, Rising Inequality in America, Russell Sage Foundation, 1993, R.B. Freeman: Working under Different Rules, Russell Sage Foundation, 1994; D.R. Howell; The Collapse of Low - Skill Male Earnings in the 1980s: Skill - Mismatch or Shifting Wage Norms?, The Jerome Levy Economics Institute, March 1994; D.R. Howell: Collapsing Wages and Rising Inequality: Has Computerization Shifted the Demand for Skill, in: Challenge, January and February 1995; L. Mishel and J. Bernstein, Is the Technology Black Box Empty? An Empirical Examination of the Impact of Technology on Wage Inequality and the Employment Structure, Economic Policy Institute, April 1994.

(٤٧) انظر فريدريك ستروبل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

(٤٨) انظر هذه التقديرات في: رواق بانتراء الكساد الكبير في التسعينيات، ماذا يحدث؟ كيف تحمون أنفسكم؟ ترجمة موسى الزعبي، الدار المتحدة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٣، ص ١٤٤. ويشير الكاتب الفرنسي ميشيل البير إلى أنه في عام ١٩٨٩ نشرت دراسة تفصيلية وتقدم إحصائيات رسمية لمكتب الميزانية بالكونجرس، وكان بها الاستنتاج التالي: إن الهوة بين الأمريكيين الأغنياء والفقراء اتسعت إلى درجة ستجعل الـ ٢,٤ مليون غني أمريكي خلال الثمانينيات يحصلون جميعاً في عام ١٩٩٠ على نفس مجموع دخل الـ ١٠٠ مليون الذين يحتلون أسفل مقياس الدخول» ويضيف ميشيل البير: «ولن يندهش أحد في تلك الأحوال إذا ما انتشرت هنا وهناك في أنحاء أمريكا ظواهر جديدة يعرفها بلدان جنوب الكرة الأرضية، ومنها الأحياء العشوائية الصغيرة على مقربة من الفيلات الفخمة، وطوابير العاملين على مسافة خطوتين من بوتيكات تحمي سلعها الإسكارلي، ومشردون يفترشون الأرصفة على مقربة من زوايا الأبواب وسط أكوام القمامة المتناثرة. والطبقة المتوسطة التي كانت مفخرة لظاهر أمريكا، وخير عامل لاستقرارها، يقل عدد أفرادها سنة بعد سنة. فالجغرافية الاجتماعية الجديدة قوامها الأثرياء يزدادون فقراً في مقابل الفقراء يزدادون ثراء». انظر: ميشيل البير: الرأسمالية ضد الرأسمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٥١.

(٤٩) ليس من قبيل المصادفة أن يتزايد تعاطي المخدرات مع تصاعد الليبرالية الجديدة وعمليات الإفقار التي حدثت للطبقة الوسطى والطبقة العاملة في البلدان الصناعية. فمن ناحية، يبدو أن الدفاع المفرط لليبرالية الجديدة عن حرية الفرد وحقه في اختيار وسلوك ما يريد، قد خلق قبولاً ـ إلى حد ما ـ بأن مثل هذا التعاطي يدخل في باب الحريات الفردية. اقرأ، مثلاً، ما كتبه ديفيد فريدمان في هذا الخصوص:

"The central idea of libertarianism is that people should be permitted to run their own lives as they wish. We totally reject the idea that people must be forcibly protected from themselves. A libertarian society would have no laws against drugs, gambling, pornography-and no compulsory seat belts in cars. We also reject the idea that people have an enforceable claim on others, for anything more than being left alone."

انظر في ذلك:

David Friedman: The Machinery of Freedom, Harper and Row, New York, 1973.

كما أن تقليل الدور الرقابي للدولة، وتسهيل العمليات المصرفية وتحريرها من القيود، كل ذلك شجع صفقات الإتجار في المخدرات، وبخاصة في ضوء ارتفاع معدلات الربح فيها. في ضوء ذلك يمكن القول إن جانب العرض قد تزايد بالنسبة للمخدرات. أما جانب الطلب، فقد تزايد أيضاً مع تزايد الشعور بالاكتئاب والإحباط والعجز والخوف من المستقبل والشعور بالحاجة للهروب من الواقع والمجتمع. وقد كتب ميشيل البير في هذا السياق يقول: «الكشف تحقيق دقيق أجري في ربيع ١٩٨٨ أن ٢٣ مليون أمريكي تعاطوا المخدرات خلال الأيام الثلاثين السابقة على التحقيق، ومن بينهم ستة ملايين يشمون الكوكايين بشكل منتظم إلى حد ما، ونصف مليون يتعاطون الهروين... وفي نفس الوقت قدرت لجنة الاستخبارات القومية لتعاطي المخدرات، المبيعات القطاعي من الكوكايين وحده بـ ٢٢ مليار دولار في أمريكا الشمالية وجزئيا في أوروبا. وقدرت المنظمة الدولية لمكافحة المخدرات التابعة للأمم المتحدة والتي يوجد مقرها في فيينا، قدرت في دراسة ضخمة أعلن عنها في التاسع من يناير ١٩٩١ أن التكلفة الاجتماعية ـ الاقتصادية للإسراف في تعاطي المخدرات في الولايات المتحدة تبلغ ٦٠ مليار دولار (ستة أضعاف ما كانت عليه في عام ١٩٨٤)».

راجع ميشيل البير ـ الرأسمالية ضد الرأسمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

(٥٠) عن أثر تدهور الوضع الاقتصادي للمشتغلين على احتمالات عودة الدور الحيوي للنقابات للدفاع عن مصالح أعضائها ـ انظر:

Jeremy Brecher, "Crisis Economy: born-again Labour movements", in: Monthly Review, Vol. 35, No. 10, March, 1984, PP. 1-7.

(٥١) من ذلك، مثلا، ماكتبه ديفيد جوردون في جريدة الواشنطن بوست، حينما قال: «إن أهم قصة حول الاقتصاد الأمريكي في التسعينيات هي قصة الحرب الاقتصادية التي شنها الأغنياء والأقوياء على الغالبية العظمى من الأمريكيين». كما تساءلت باربارا أهرينريش في مجلة نيويورك تايمز: هل الطبقة الوسطى معرضة للهلاك؟ وأجابت: «أن بعض الاقتصاديين تكهنوا بأن الطبقة الوسطى ستختفي كليا، تاركة البلاد ممزقة مثلها مثل العديد من أقطار العالم الثالث بين الأقلية الموسرة وبين حشود المعدمين». انظر في ذلك: جون نيسبيت وباتريشيا أبردين: الاتجاهات الكبرى عام ٢٠٠٠، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥.

(٥٢) يمكننا هنا التمييز - على سبيل المثال - بين نموذج التحالف الاجتماعي الذي ساد في معظم دول أمريكا اللاتينية وذلك النموذج الذي ساد في أغلب الدول الأفريقية. ففي حالة النموذج الأول، كان التحالف الاجتماعي للدولة يتمثل في القوى البيروقراطية والعسكرية والرأسمالية المحلية وملاك الأراضي والطبقة الوسطى. أما في حالة النموذج الثاني، فقد قام التحالف على البيروقراطية العسكرية والتكنوقراط وعمال القطاع العام وصغار الفلاحين. لمزيد من التفاصيل انظر: رمزي زكي - ظاهرة التدويل في الاقتصاد العالمي وآثارها على البلدان النامية. الناشر: المعهد العربي للتخطيط بالكويت، مايو ١٩٩٣، وبالذات البحث الثاني (من ص ٧١ حتى ١١٨) الذي نناقش فيه مفهوم الدولة والمزايا النسبية والتقسيم الدولي الجديد للعمل في ضوء التدويل المتزايد.

(٥٣) انظر: تونا كوترو وميشيل اسود: مصير العالم الثالث، تحليل ونتائج وتوقعات، ترجمة خليل كلفت، الناشر: دار العالم الثالث - القاهرة ١٩٩٥، ص ١٨٦.

(٥٤) انظر على سبيل المثال:

P. Raikes, Modernising Hunger, Catholic Institute For International Relations, London, 1988, pp. 44-46.

(٥٥) انظر في هذا المصطلح: سمير أمين - التراكم على الصعيد العالمي، نقد نظرية التخلف، ترجمة حسن قبيسي، ط٣، دار ابن خلدون ١٩٨١ - بيروت ص ٤٤٠.

(٥٦) انظر في ذلك: دكتور فؤاد مرسي - هذا الانفتاح الاقتصادي، دار الثقافة الجديدة - القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص ١٣٢.

(٥٧) انظر المصدر المذكور في الهامش رقم (٥٤) أعلاه، ص ٤٥.

(٥٨) قارن دكتور فؤاد مرسي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٠.

(٥٩) نفس المصدر السابق، ص ٢٦٠.

(٦٠) لمزيد من التفاصيل حول هذا المحور انظر مؤلفنا - أزمة الديون الخارجية، رؤية من العالم الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٨، ص ٤٢٩ - ٤٥٥.

(٦١) حول ظاهرة النقل العكسي للموارد التي تمخضت عن أزمة المديونية الخارجية للبلاد النامية، انظر مؤلفنا - حوار حول الديون والاستقلال، مع دراسة عن الوضع الراهن لمديونية مصر. الناشر: مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٨٦.

(٦٢) تعرف السيولة الدولية لبلد ما على أنها: مدى ملاءمة وكفاية وسائل الدفع والاحتياطيات الدولية التي يمتلكها البلد لمواجهة التزاماته الخارجية بالعملة الأجنبية في الأجل القصير.

(٦٣) للإحاطة بمعنى الاحتياطيات الدولية وأهميتها انظر رمزي زكي - الاحتياطيات الدولية والأزمة الاقتصادية بالدول النامية، مع إشارة خاصة بالاقتصاد المصري - دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٤.

(٦٤) لمزيد من التفاصيل انظر:

IMF, Theoretical Aspects of the Design of Fund Supported Adjustment Programmes, Occasional Paper No. 55, Washington D.C., September, 1987.

(٦٥) قارن في ذلك: ميشيل البير - مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٤.

(٦٦) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر مؤلفنا - محنة الديون وسياسات التحرير، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩١.

(٦٧) انظر: ميشيل البير - نفس المصدر، ص ٢٣٤/ ٢٣٥.

(٦٨) انظر نفس المصدر السابق، ص ٢٣٥.

(٦٩) يعتقد ستيفان هايمر S. Heimer أن استجابة الشركات متعددة الجنسية لنشاطها في البلاد النامية يتوقف على المناخ الملائم الاستثماري الذي يكفل من وجهة نظر هذه الشركات توافر عدة أمور هامة هي:

(أ) التغلب على مشكلة النقد الأجنبي ومشكلات تحويل العملة للخارج.

(ب) أن يتوافر لدى البلد النامي برنامج جاد لتوفير شبكة البنية التحتية اللازمة لنشاط هذه الشركات.

(ج) حل مشكلة الغذاء.

(د) الإبقاء على ثلثي السكان تحت السيطرة لتوفير العمالة الرخيصة.

انظر: ستيفان هايمر - الشركات متعددة الجنسيات وقانون التطور غير المتكافئ، منشورة في: مؤلف جماعي «من الاقتصاد القومي إلى الاقتصاد الكوني» ص ٨٣، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.

(٧٠) لمزيد من التفاصيل عن هذه الفجوة انظر مؤلفنا - أزمة الديون الخارجية، رؤية من العالم الثالث، مرجع سلف ذكره، ص ٤٢ - ٧٠.

(٧١) راجع في ذلك مؤلفنا - التضخم المستورد، دراسة في آثار التضخم بالبلاد الرأسمالية الصناعية على البلاد العربية. الأمانة العامة للشئون الاقتصادية بجامعة الدول العربية، الناشر: دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٦.

(٧٢) رغم أن هذه المعونات كانت تلبي حاجات إنسانية ملحة، وبخاصة في البلاد التي تكتظ بالسكان ويشح فيها الإنتاج المحلي للغذاء، إلا أن استمرار اعتماد هذه البلاد على المعونات الغذائية لفترات طويلة قد تمخض عن كوارث بالنسبة للأمن الغذائي. وفي هذا الخصوص

كتبا توما كـوترو وميشيل إسون: «يتفق أغلب المراقبين المستقلين على نقطتين: المعونة الغذائية الدائمة تنافس المحاصيل المحلية، وهي تغير العادات الاستهلاكية للسكان لصالح الأغذية المستوردة من الغرب (وخاصة القمح). وعندما يستفيد مستهلكو المدن من تدفق دائم للمواد الغذائية المستوردة بأسعار رخيصة، يكون من الجلي أن أسواق تصريف الزراع المحليين تتقلص، وهنا يحدث هبوط في الأسعار الزراعية الداخلية وحث إضافي على تقليص الإنتاج المحلي، ويتمثل الحل المنطقي في تزايد جديد للمعونة أو للواردات». انظر كتابهما: مصير العالم الثالث، تحليل ونتائج وتوقعات، ترجمة خليل كلفت، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥، ص ١٠٢.

(٧٣) انظر سمير أمين ـ مستقبل الاشتراكية، دراسة منشورة في «قضايا فكرية» الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر ١٩٩٠، ص ٢٧٦.

(٧٤) لمزيد من التفاصيل راجع مؤلفنا ـ الليبرالية المتبدة، دراسة في الآثار السياسية والاجتماعية لبرامج التكيف في البلاد النامية، دار سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٣، ص ٨٥ ومابعدها.

(٧٥) نفس المصدر السابق، ص ٩٢.

(٧٦) قارن دكتور فؤاد مرسي ـ مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦.

(٧٧) حول هذه القضية انظر، بشكل عام، قائمة المراجع التالية:

U. Haung and P. Nicholas; "The Social Costs of Structural Adjustment", in : Finance & Development, Vol. 24, No. 3, June 1987; V. Thomas, A. Chhibbar, M. Dailami and J. de Melo (eds): Restructuring Economies in Distress, Policy Reform and the World Bank, Oxford University Press, 1991, pp. 257-261; John Williamson: IMF-Conditionality, Institute for International Economics, Washington, D.C., 1983; Dharam Ghai (ed.): The IMF and the South, the Social Impact of Crisis and Adjustment, Zed Books, London and New Jersey ,1991.

(٧٨) قارن في ذلك مؤلفنا ـ الليبرالية المتبدة، . . . . ، مصدر سبق ذكره، ص ١١٨.

(٧٩) انظر المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٨٠) انظر نفس المصدر، ص.

(٨١) المقصود بسعر الفائدة الحقيقي الفرق بين سعر الفائدة الاسمي في سنة معينة ومعدل التضخم السائد في نفس هذه السنة.

(٨٢) راجع مؤلفنا ـ الليبرالية المتبدة، . . . مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦.

(٨٣) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٨٤) نفس المصدر، ص ١٣٠.

(٨٥) المصدر السابق، ص ١٣٠.

(٨٦) لمزيد من التفاصيل حول هذه القضية راجع مؤلفنا ـ مشكلة التضخم في مصر، أسبابها ونتائجها مع برنامج لمكافحة الغلاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠، ص ٥٩٧ وما بعدها.

(٨٧) انظر: بادي أو تيمور ـ أفريقيا، الطريق الآخر، البديل الأفريقي لبرامج الواءمة الهيكلية، ترجمة بهجت عبد الفتاح عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥، ص ٩٥.

(٨٨) حول هذه القضية انظر:

Ramzi Zaki; The Impact of Stabilization and Structural Adjustment Programmes on Human Development, Published in: United Nations, Selected Proceedings of the Expert Group Meeting on Human Development in the Arab World, Escwa, League of Arab States and UNDP; New York, 1995, PP. 125-168.

(٨٩) نفس المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٩٠) راجع للمؤلف ـ الليبرالية المتبدة. . . مصدر سبق ذكره، ص ١٣١.

الاتجاهات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجتماع

(تحليل نقدي)

د. السيد الحسيني*

إذا كانت النظرية الاجتماعية المعاصرة قد خضعت خلال السنوات الأخيرة لانتقادات عديدة من زوايا مختلفة، فإن البحوث الاجتماعية الحديثة تعرضت هي الأخرى لمراجعة شاملة بسبب القصور المنهجي الكامن فيها. لقد بدأ بعض علماء الاجتماع المعاصر يشككون في قدرة المناهج الوضعية والإمبيريقية على فهم الواقع الاجتماعي فهما عميقا، مما دفعهم إلى طرح بعض البدائل المنهجية كالفهم الفينومينولوجي والتحليل الإثنوميثولوجي. وحينما حققت هذه البدائل المنهجية قدرا من الشهرة والذيوع، بدأ علم الاجتماع الحديث يشهد تنوعا لم يعرفه من قبل. غير أن علماء الاجتماع المعاصرين قد اتخذوا مواقف متباينة من هذه البدائل المنهجية. إذ نجد بعضهم يتخذ منها موقف الرفض المطلق، بينما نجد البعض الآخر يصفها بأنها مسميات جديدة لممارسات منهجية قديمة. وأيا كان الأمر فإن الفهم الفينومينولوجي للواقع الاجتماعي يمثل - في حد ذاته - محاولة نقدية للاتجاهات السوسيولوجية التي تميل إلى التقريب بين العالم الاجتماعي-الثقافي من ناحية، والعالم الطبيعي من ناحية أخرى. ومن الواضح أن الاتجاه الفينومينولوجي في علم الاجتماع يحاول إعادة النظر في كثير من المسلمات النظرية والمنهجية الشائعة في الفكر السوسيولوجي الحديث، وتأكيد الفارق الهام بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية[1]. ومن هنا يتضح أن الاتجاه الفينومينولوجي في علم الاجتماع يرفض منذ البداية

* أستاذ علم الاجتماع بجامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية.

اعتبار العلوم الطبيعية نموذجا يمكن أن تحاكيه العلوم الاجتماعية. ذلك أن علم الاجتماع الوضعي يقبل مسلمات العلوم الطبيعية دون إخضاعها لنقد شامل، والوقوف على مدى ملاءمتها لفهم الواقع الاجتماعي [٢]. إن الظواهر الطبيعية تختلف عن الظواهر الاجتماعية اختلافا جوهريا. فالأولى لا تعبر عن بناء خاص من المعاني، وبالتالي تتيح للباحث حرية الملاحظة وتفسير الظواهر التي يدرسها تفسيرا خارجيا مستقلا. أما في العلوم الاجتماعية فإن الباحث يدرس عالما يتشكل من خلال المعاني التي تمثل بالنسبة له وسيلة لفهم الواقع الاجتماعي. ومعنى ذلك أن الظواهر التي يدرسها عالم الاجتماع تخضع بالفعل لطائفة من المعاني يتعين اكتشافها. وفضلا عن ذلك فإن الظواهر الاجتماعية ذاتها تكتسب معاني خاصة بالنسبة للأفراد الذين يعيشون في إطار اجتماعي ثقافي معين. ومن هنا يتضح مدى الاختلاف بين دور عالم الاجتماع في فهم الواقع الاجتماعي، ودور العالم الطبيعي في دراسة الواقع المادي. فالأخير يدرس ظواهر لا تتخذ بناء معرفيا مسبقا، وبالتالي فهي لا تعرف القصد أو الإرادة. وعلى الرغم من أن العالم الطبيعي يدرس ظواهر طبيعية توجد في إطار اجتماعي، إلا أن علاقته بهذه الظواهر هي علاقة خارجية تختلف تمام الاختلاف عن علاقة العالم الاجتماعي بالظواهر الاجتماعية التي يدرسها.

ومن الواضح أن الاتجاه الفينومينولوجي في علم الاجتماع يتعارض تعارضا صريحا مع الاتجاه الوضعي السوسيولوجي الذي يخضع - بشكل أو بآخر - لنموذج العلم الطبيعي. فالفينومينولوجيون الاجتماعيون يؤكدون صعوبة الفصل بين العالم الاجتماعي من ناحية وأساليب تفسيره وفهمه من ناحية أخرى، بينما يذهب الوضعيون الاجتماعيون إلى أن تحقيق هذا الفصل أمر ممكن في ضوء الموقف الذي يتخذه عالم الاجتماع من الظاهرة التي يدرسها. وفي ضوء هذه التفرقة يمكن القول إن الفينومينولوجيين الاجتماعيين ينظرون إلى الواقع الاجتماعي بوصفه نتاجا للنشاط الإنساني بما يتضمنه من تفسيرات ومقاصد. وقد يوحي لنا ذلك بوجود تشابه بين مفهوم «الفهم» Verstehende عند ماكس فيبر Weber و«الفهم الفينومينولوجي» الذي يطالب به علماء الفينومينولوجيين. كذلك فإن مفهوم «الفهم» عند فيبر قد ارتبط بتأكيد السياق التاريخي للظواهر، وهو السياق الذي لا يعتد به كثيرا داخل الاتجاه الفينومينولوجي الاجتماعي [٣]. ونظرا للتأثيرات النظرية والمنهجية التي مارستها الاتجاهات الفينومينولوجية على الفكر الاجتماعي الحديث، فإننا سنحاول في هذا المقال مناقشة الأفكار والمسلمات العامة التي تنهض عليها الفينومينولوجيا، على أن نعالج بعد ذلك تأثير هذه الأفكار والمسلمات على علم الاجتماع. وإذا كان الاتجاه الفينومينولوجي يمثل محاولة نقدية لعلم الاجتماع الوضعي، فإننا سنخضع هذه المحاولة النقدية لنقد من جانبنا، نحاول من خلاله التعرف على إسهام الفينومينولوجيا الاجتماعية في تطور النظرية والمنهج في علم الاجتماع المعاصر. وسنختتم هذا الفصل بمناقشة مركزة لعلاقة الفينومينولوجيا بالماركسية وإمكانية المزاوجة بينهما في إطار جديد.

(١)

تطورت الفينومينولوجيا كاتجاه فكري إنساني من خلال كتابات إدموند هوسرل Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨) خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين[٤]. وتعبر هذه الكتابات عن أهم قضايا ومشكلات الفينومينولوجيا فضلا عن حوار متصل مع أهم المعاصرين المهتمين بالقضايا الفينومينولوجية والوجودية. وحينما صاغ هوسرل أفكاره الفينومينولوجية دخل في حوار طويل مع الفلاسفة الوجوديين الذين حاولوا استخدام بعض هذه الأفكار في مجال الفلسفة الوجودية من أمثال جان بول سارتر Sartre وميرلو بونتي Merleau-Ponty.

و إذا كان بالإمكان وصف الفينومينولوجيا عند هوسرل «بالمثالية»، فإن بالإمكان أيضا وصف الفينومينولوجيا الوجودية «بالواقعية» وبغض النظر عن اختلاف الفهم الفينومينولوجي، فإن الفينومينولوجيين يميلون إلى استخدام مصطلح الظاهرة (الذي يمثل اشتقاق الفينومينولوجيا) للإشارة إلى كل ماهو واضح وثابت في الإدراك أو الوعي بالشعور الضروري[٥]. وبهذا المعنى فإن الفينومينولوجيا تسعى إلى وصف ظواهر الوعي، وتوضيح كيفية تشكلها. وفي كتابات هوسرل المبكرة نلمس رفضا صريحا للنزعة السيكولوجية، ذاهبا إلى أن العلوم التي تدرس الإنسان (بما في ذلك علوم النفس والاجتماع والتاريخ) تحاول تفسير الخبرات الإنسانية من خلال مجموعة من الأسباب الخارجية والداخلية، وهي أسباب تعبر عن وجهة نظر الباحثين بأكثر مما تعبر عن وجهة نظر المبحوثين. ويزيد هوسرل فكرته وضوحا بالاستشهاد بما يحدث في علم النفس الذي يحاكي العلوم الطبيعية. إن هذا العلم - في نظره - قد فقد القدرة على تحديد هويته، لأنه فقد الإحساس بالظواهر التي يدرسها، وبالتالي فهو ضحية الصراع بين تحقيق الوعي «الخالص» والوعي «الامبيريقي». بعبارة أخرى فإن علم النفس قد منح الوعي «الخالص» روح العالم الطبيعي[٦]. كذلك فإن مفاهيم ومناهج علم النفس تعاني من الخلط والغموض بسبب تجاهلها معطيات الخبرة الإنسانية كما تتجلى في صورها الطبيعية. ويعتقد هوسرل أن منهج العلوم الاجتماعية يجب أن يسعى إلى التعرف على طبيعة الأشياء التي يدرسها، وأن يتخلى - بالتالي - عن التحيزات والتصورات القبلية التي تتكون لدى الباحثين[٧]. وإذا ما استشهدنا بعلم النفس فإن مايطلق عليه «ظواهر سيكولوجية» هي في حقيقة الأمر معطيات متغيرة لا تتخذ شكلا طبيعيا. ذلك أن علماء النفس قد درجوا على محاكاة العلماء الطبيعيين، حينما حولوا الوعي الإنساني إلى مجرد شيء غامض.

ولقد وجه هوسرل انتقادات مماثلة إلى علم الاجتماع بسبب ميله إلى محاكاة العلوم الطبيعية عند النظر إلى الواقع الاجتماعي. لقد افتقد بذلك علماء الاجتماع القدرة على الإحساس بظواهر الوعي. والواقع أن الملاحظات النقدية التي سجلها هوسرل لا تنطبق فقط على الموضوعات التي يهتم بها علماء الاجتماع، بل تنطبق أيضا على المناهج التي يستخدمونها في دراسة الواقع الاجتماعي. ويستطيع هؤلاء العلماء إنقاذ عملهم من السطحية إذا ماحاولوا العودة إلى ظواهر الوعي باستخدام الفهم الفينومينولوجي[٨]. وفي كتابات هوسرل اللاحقة نجده يوسع من نطاق الفينومينولوجيا لتصبح فلسفة شاملة تحاول تحديد مجال «الخبرة الخالصة» التي نشأت من خلالها كل العلوم الاجتماعية. وبهذا المعنى فإن الفينومينولوجيا تسعى إلى دراسة أشكال الخبرات الواعية التي طالما سلم بها الفلاسفة والعلماء واعتمدوا عليها في إقامة فلسفاتهم وصياغة نظرياتهم. أي أن الفينومينولوجيا تحاول الوصول إلى أعماق الخبرات الإنسانية باستخدام أسلوب منهجي محدد هو «الرد

الفينومينولوجي» Phenomenological reduction. أما هدف هذا الأسلوب المنهجي فهو وصف الخبرات الخالصة. ذلك أن الطابع الوصفي للفينومينولوجيا يساعد على التمييز بين خصوصية الفهم الفينومينولوجي من ناحية، والأساليب التحليلية والتفسيرية التي تميز بقية الفلسفات والعلوم من ناحية أخرى. فالفينومينولوجيا إذن ماهي إلا محاولة فلسفية لوصف الأشياء والظواهر والوعي. بعبارة أخرى هي جهد موجه لوصف الظواهر كما تتبدى لنا من خلال وعينا بها. وبذلك يصبح الوعي وسيلة وهدفا للفينومينولوجيا.

وإذا كان هوسرل قد أرسى دعائم الفينومينولوجيا كمدخل فلسفي لدراسة الخبرات الخالصة، فإن الفرد شوتز Schutz (١٨٩٩-١٩٥٩) هو الذي طرح الإمكانات السوسيولوجية الهائلة التي تنطوي عليها الفينومينولوجيا في دراسة الواقع الاجتماعي. ولقد عبر شوتز عن أفكاره في مؤلفه الشهير «فينومينولوجيا العالم الاجتماعي»[٩]. ومن خلال هذا المؤلف حاول تفسير تشكل الظواهر الاجتماعية من خلال الناس «العاديين» و«الخبراء». والهدف من ذلك هو توضيح مدى الثراء الفكري الذي يمكّن من أن تنطوي عليه محاولات التنظير بالاعتماد على «الخبرات الشائعة» التي تزخر بها الحياة اليومية، فضلا عن محاولات التوفيق المختلفة التي تتم من خلال الفكر الفلسفي والاجتماعي[١٠]. ولقد عالج شوتز عددا من القضايا الهامة التي تمثل أهمية خاصة بالنسبة للفكر الاجتماعي النقدي الحديث. ومن بين هذه القضايا: الواقع الاجتماعي، ومجالات المعنى، والبناء الاجتماعي، والتشيؤ، والحتمية، والعلم، والمعرفة، وعلم الاجتماع الامبيريقي. أما الافتراض الأساسي الذي تنهض عليه هذه القضايا فهو: أن «الحياة» تمثل نمطا من التنظيم الاجتماعي، وأن العالم المحسوس والخبرة الحياتية يمثلان الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع.

ويمثل الواقع الاجتماعي نقطة البداية الفينومينولوجية عند شوتز. حيث يتميز هذا الواقع بالوضوح الذاتي، مما يعني أن فهمه لا يتطلب بالضرورة تطوير نسق علمي دقيق. ولكي يعبر شوتز عن معنى الواقع الاجتماعي نجده يستخدم تعبيرات «كالعالم المحسوس» و«عالم الحياة اليومية» للإشارة إلى مجال اجتماعي يمكن دراسته باستخدام الفهم الفينومينولوجي. وتشير هذه التعبيرات إلى أن العالم الذي يقصده شوتز ليس مكانا خاصا، أو مقولة معينة توجد في أذهان بعض المنظرين. ذلك أن هذا العالم يستند إلى طابع ذاتي بمقتضاه يقبل كل فرد وجود الآخرين داخله. وفي ظل الظروف الطبيعية فإن الفرد يفترض أن العالم الاجتماعي يمثل شيئا واحدا بالنسبة للأفراد الآخرين. ولقد أوضح شوتز أن المعاني الذاتية المتبادلة لا توجد فقط في مجال العالم الاجتماعي، بل يمكن أن نلمسها في مجال العالم الطبيعي[١١]. وعلى ذلك يصبح من العبث إقامة التفرقة بين العالم الاجتماعي والعالم الطبيعي، ذلك أن الأشياء التي تنتمي إلى العالم الطبيعي يمكن «معرفتها» من خلال العالم الاجتماعي. ويحاول شوتز بعد ذلك تحديد الظروف المحددة لنشأة المواقف الطبيعية في الحياة. فالأفراد لا يتلقون فقط فهما حدسيا للأشياء التي تدخل في نطاق الإدراك الخارجي، ولكنهم يستدمجون ويستوعبون مستويات المعاني الدنيا بحكم ارتباط الأشياء المادية بأهداف ثقافية. إن ذلك يمثل جوهر العملية الاجتماعية بأكملها. فالمعاني تصل إلى مرتبة الواقع حينما ترتبط بأحداث ووقائع العالم. وهنا نجد شوتز يؤكد أن الواقع الاجتماعي يتغير ويتعدل من خلال أفعال الأفراد، تماما كما تخضع هذه الأفعال ـ بدورها ـ لتأثير الواقع الاجتماعي، أي أن هناك علاقة جدلية تربط الواقع الاجتماعي بالأفعال الاجتماعية[١٢].

ويميز شوتز بين مجالات مختلفة للواقع الاجتماعي، يعبر كل منها عن نمط مستقل من الوجود وحدود واضحة للمعاني. ومن أمثلة هذه المجالات: مجال الحياة اليومية، ومجال الأحلام، ومجال العلم، ومجال الخبرة الدينية. وفي كل من هذه المجالات نجد إطارا محددا ومحدودا من الخبرات الحياتية. بعبارة أخرى فإن مجالات المعاني لا تتطابق ولا يمكن استبدال بعضها ببعض آخر. وإذا ما حدث ذلك تفككت المعاني وفقدت وحدتها وتماسكها. ويعبر شوتز عن ذلك قائلا: «إن مجالات الأحلام والفن والدين والتفكير العلمي هي مجالات مستقلة عن بعضها البعض، بحيث يصعب استبدالها أو تحويلها»(١٣). والواقع إن معالجة شوتز لمجالات المعاني لا تنفصل عن معالجته لقضية البناء الاجتماعي. فهو يذهب إلى أن الفرد يخضع لمواقف يستطيع أن يؤثر فيها بقدر ما يمتلكه من سيطرة عليها. وبالتالي فإن سياق المعاني الذي يعبر عنه يمثل جزءاً من نظام موضوعي. غير أن شوتز يقر بعد ذلك أن مثل هذه المواقف محدودة غالبا، وترتبط بظروف خاصة أهمها الطابع التاريخي للبناء الاجتماعي وتأثيره على أفعال الإنسان. ومعنى ذلك أن الأفعال الاجتماعية تميل إلى اتخاذ طابع نظامي داخل سياقات اجتماعية محدودة. ويبدو البناء الاجتماعي - في نظر شوتز - وكأنه إطار واضح دقيق يضم نشاطات الحياة اليومية التي يمارسها الأفراد. والواقع أننا لا نلمس هنا اختلافا ملحوظا بين تصور شوتز للبناء الاجتماعي، وتصور علماء الاجتماع «التقليديين» له. إذ نلمس تأكيدا لدور بعض العناصر البنائية المألوفة كتقسيم العمل، وتباين الأدوار، وتأثيرها اللاحق على مجالات الخبرة الإنسانية(١٤). وفي ذلك يقول شوتز: «يدخل كل إنسان في علاقات مع الآخرين. وبذلك يصبح عضوا في بناء اجتماعي قائم بالفعل. ومعنى ذلك: أن البناء سابق في وجوده على الفرد. ولكل بناء اجتماعي شامل مجموعة من الملامح البنائية كالعلاقات القرابية وجماعات العمر، فضلا عن تقسيم العمل والتباين طبقا للمهن. ويحكم البناء الاجتماعي ضرب من توازن السلطة، فالقادة هم الذين يتولون مهام التوجيه، مما يؤدي إلى ظهور سلطات متدرجة داخل المجتمع»(١٥).

وإذا كانت كتابات شوتز قد أحدثت تأثيرا واضحا على مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، فإن تصوراته عن العلم والمعرفة قد أصبحت الآن أحد الركائز الهامة التي يستند إليها علم الاجتماع المعرفي. فلقد ذهب شوتز إلى أن هناك تيارين فكريين داخل العلوم الاجتماعية يحاول كل منهما دراسة الواقع الاجتماعي: التيار الأول يسعى إلى دراسة هذا الواقع بنفس الطريقة التي تدرس بها العلوم الطبيعية ظواهرها. ومعنى ذلك أن هذا التيار يسلم بصحة المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية وقدرتها على فهم ظواهر الإنسان. أما التيار الثاني فإنه يسلم بوجود اختلافات جذرية بين العالمين الطبيعي والاجتماعي، وبالتالي فإن هناك فروقا أساسية بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. ويعتقد شوتز أن هذين التيارين ينطويان على قصور واضح. ففيما يتصل بالتيار الأول هناك افتراض قائم بأن تبني مناهج العلوم الطبيعية يؤدي إلى معرفة يقينية بالواقع الاجتماعي، ومن شأن ذلك أن يؤدي إلى صعوبة - إن لم يكن استحالة - فهم موقع الناس داخل إطار الحياة اليومية، وهو هدف أساسي للعلوم الطبيعية. أما التيار الثاني الذي يرفض تماما الاعتماد على مناهج العلوم الطبيعية فإنه يتجاهل أيضا حقيقة هامة هي أن الحياة الاجتماعية لا تخلو من نظام وانتظام يتعين اكتشافهما من خلال الأساليب الامبريقية(١٦). وعلى الرغم من أن شوتز قد سلم بوجود أنماط متعددة من الواقع الاجتماعي، وأن كلا منها يعبر عن مجال محدد من المعاني بحيث يصعب الانتقال من واحد لآخر، إلا أن إسهامه (أي شوتز) المنهجي كان متميزا عن إسهامه النظري في هذا المجال. فإذا كان الانتقال عبر مجالات

المعاني عسيرا، فإن الانتقال من مجال الحياة اليومية إلى مجال المعرفة أمر ممكن[١٧]. وفي ذلك يقول شوتز: «إن القضية الأساسية التي تدور حولها العلوم الاجتماعية تتمثل في تطوير منهج شامل من خلاله يمكن معالجة المعاني الذاتية للأفعال الاجتماعية بطريقة موضوعية. ويجب أن تظل الأنساق الفكرية السائدة في العلوم الاجتماعية متسقة مع هدفها الأساسي وهو فهم الأنساق الفكرية الشائعة بين الناس خلال حياتهم اليومية، وذلك بهدف تحقيق فهم أعمق وأشمل للواقع الاجتماعي»[١٨]. ومن خلال هذا النص يتضح لنا أن شوتز لم يكن بعيدا عن فيبر في تصوراته المنهجية والنظرية، مما يفرض علينا مناقشة هذه القضية بسبب ارتباطها الوثيق بجوهر النظرية الاجتماعية المعاصرة.

(٢)

صاغ الفريد شوتز تصوراته الفينومينولوجية لعلم الاجتماع بعد أن أنجز تحليلا نقديا شاملا لإسهامات المدرسة الصورية في علم الاجتماع، كما يعبر عنها ماكس فيبر Weber. ولكي نحقق لمناقشتنا هنا الوضوح الفكري، فقد يكون من المفيد اقتباس تعريف فيبر لكل من علم الاجتماع والفعل الاجتماعي. يقول فيبر: «علم الاجتماع هو العلم الذي يحاول تقديم فهم تفسيري للأفعال الاجتماعية بهدف الوصول إلى تفسير سببي لمجرياتها ونتائجها»[١٩]. أما الفعل الإنساني فإنه يكتسب طابعه الاجتماعي من خلال المعاني الذاتية المرتبطة به.

ذلك أن الفرد في سلوكه إنما يأخذ في اعتباره توقعات الآخرين[٢٠]. ولقد بدأ شوتز هجومه على فيبر باتهامه بالسطحية والعجز عن الدخول إلى أعماق المعرفة الاجتماعية. وإذا كان فيبر قد أوضح أن المعنى الذاتي يتطلب تحليلا دقيقا، إلا أنه قد افترض أن الفعل الهادف يمثل الوحدة الأساسية التي لا يمكن ردها أو اختزالها. أما شوتز فيتخذ موقفا معارضا. ذلك لأن هذا الفعل هو مجرد تعبير عن مجال بالغ التعقيد يحتاج إلى دراسة متعمقة واعية، ويعتقد شوتز أن فيبر لم يفرق بوضوح بين الفعل الاجتماعي الذي هو في طور التشكيل والتكوين، والفعل الاجتماعي المكتمل[٢١]. ويبدو أن فيبر قد نظر إلى قضية المعنى نظرة كلية شاملة مخالفا بذلك شوتز، الذي نظر إلى المعنى في ضوء نسق معقد مؤلف من منظورات متعددة. وعلى الرغم من أن فيبر قد أبدى وعيا بهذه النقطة، إلا أنه قد ربط كل ظواهر العالم الاجتماعي بقضية المعنى، مؤكدا في نهاية الأمر فكرة الاتفاق الذاتي المتبادل. هنا نجد شوتز يبدي معارضة صريحة لفيبر. ذلك أنه (أي شوتز) قد طالب بضرورة تحليل الافتراضات الأساسية التي لم تتعرض بعد لفحص دقيق[٢٢]. وإذا لم يتحقق ذلك، ظهرت مشكلة خطيرة هي انتقال التصورات الشائعة الفجة إلى مجال علم الاجتماع. ويوضح شوتز وجهة نظره ذاهبا إلى أن الظواهر الاجتماعية تتشكل من مفاهيم شائعة متداولة، وأن علم الاجتماع لا يستطيع إنكار التحليل العلمي لهذه المفاهيم الواضحة بذاتها[٢٣].

وتعبر هذه النقطة عن الاختلاف الجذري بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. ذلك أن مجال ملاحظة العالم الطبيعي لايعني شيئا بالنسبة للأجزاء المكونة له، بينما تمثل البيانات التي يدرسها العالم الاجتماعي شيئا مختلفا لأنها تخضع لنظام فريد. ويعبر شوتز عن وجهة نظره قائلا: «تعتمد مقولات التفكير التي يكونها العالم الاجتماعي على مقولات التفكير الشائعة بين الناس الذين يعيشون حياتهم اليومية، ويقيمون علاقات فيما بينهم. وبالتالي فإن المقولات التي يستخدمها العالم الاجتماعي هي مقولات من الدرجة الثانية. ذلك أنها تمثل

مقولات معتمدة على مقولات أخرى كونها الناس العاديين خلال حياتهم اليومية. إن هذه المقولات الأخيرة تمثل السلوك الذي يلاحظه العالم في محاولة لتفسيره في ضوء القواعد العلمية المستقرة»[٢٤]. ومعنى ذلك أن الوقائع التي يتناولها عالم الاجتماع هي وقائع مفسرة بذاتها. وربما كانت هذه القضية هي السبب الأساسي الذي دفع شوتز إلى التمييز بين التحليل الفلسفي للمعنى والفعل من ناحية، والعلم الاجتماعي الأمبريقي من ناحية أخرى. فالأخير يهتم بوصف محتوى «عالم الحياة اليومية» والمواقف الطبيعية. واعتقد أن هذا التمييز يمثل أعظم إسهام قدمه شوتز لعلماء الاجتماع المعاصرين الذين يبدون تعاطفا مع الفهم الفينومينولوجي للواقع الاجتماعي.

ولقد ذهب شوتز إلى أن المعرفة العامة الشائعة تتألف من نسق معرفي عام يكون من خلاله الفاعل مقولاته الفكرية التي تساعد على تحديد معالم البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها. ويتألف هذا النسق المعرفي من ثلاثة جوانب أساسية: الأول: هو تبادل المنظورات، والثاني: النشأة الاجتماعية للمعرفة، أما الجانب الثالث: فهو التوزيع الاجتماعي للمعرفة. أما تبادل المنظورات فيشير إلى كل ما هو مألوف وشائع بالنسبة لكل الناس. بعبارة أخرى فهو يعبر عن عناصر الحياة العادية من وجهة نظر أفراد المجتمع[٢٥]. ويعتقد شوتز أن المعرفة تكتسب وجودا تاريخيا، ثم ما تلبث أن تنتقل من خلال أساليب أو وسائل عامة كلغة الحياة اليومية. ومعنى ذلك أن المعرفة تنشأ نشأة تاريخية وتكتسب وجودها الحقيقي من خلال مجموعة من العمليات التاريخية. وفيما يتعلق بالتوزيع الاجتماعي للمعرفة نجد شوتز يوضح أن «المعرفة المتداولة» توزع اجتماعيا توزيعا متباينا، مما يؤدي في نهاية الأمر إلى ظهور فئة من الناس تتميز بالمبادءة الفكرية في مقابل فئة أخرى تتخذ دور الاستجابة الفكرية. وعلى الرغم من أن شوتز قد طرح قضية التباين المعرفي، إلا أنه لم يوضح لنا كيف تتحول الاختلافات المعرفية إلى تفاوتات في ممارسة القوة.

وتقودنا هذه النقطة إلى مناقشة شوتز لقضية المعرفة وعلاقتها بالقوة. فعندما حاول وصف التباين المعرفي بين الناس، وجد أن المعرفة في المجتمع الحديث تتجه نحو الارتباط بالقوة أو السلطة، وأنها (أي المعرفة) قد تحولت في نهاية الأمر إلى سلاح يستخدم في المواقف الفعلية[٢٦]. ولما كان شوتز قد اعتبر المعرفة العامة الشائعة مصدر المعرفة المتخصصة، فإن القوة لابد وأن تفرض نفسها فرضا، وعلى الأخص في المواقف التي قد تقترب فيها الأخيرة عن الأولى. وعلى الرغم من أن شوتز كان واعيا بقضايا البناء الاجتماعي، والايديولوجيا، والتدرج، والقوة، فضلا عن زيادة الهوة بين المتخصص والرجل العادي، إلا أنه لم يقف كثيرا عند هذه القضايا تاركا إياها لعلم الاجتماع المعرفي. وربما دفعتنا هذه النقطة إلى القول بأن شوتز قد اقترب كثيرا من علم الاجتماع «الامبريقي» بتأكيده لدور «الحياة اليومية» في تشكيل البناء الاجتماعي، على الرغم من تسليمنا بجرأته المنهجية النقدية. وعلى الرغم من أن شوتز قد استطاع طرح قضية الواقع الاجتماعي طرحا منهجيا جديدا، إلا أنه لم يوضح لنا كيف يكتسب التفاعل الثاني المتبادل طابعا ماديا. ويبدو أن ذلك هو الذي دفع أحد الباحثين المعاصرين إلى القول: «يندهش المرء حينما يمعن التفكير في كتابات شوتز: إذ إننا لا نستطيع تجاهل الحقيقة التي مؤداها، أن الوجود الاجتماعي والمادي يؤثر بشكل مباشر على الوعي الإنساني»[٢٧]. ولا شك أن ما قدمه شوتز يمثل إسهاما بارزا في النظرية الاجتماعية، وإن كنا نجد صعوبة في قبول مسلمته الذاهبة إلى ضرورة تخلي الباحث عن كل المقولات الفكرية الجاهزة والانطلاق مباشرة من عالم الحياة اليومية.

(٣)

على الرغم من التباين الواضح بين الفينومينولوجيا والماركسية، إلا أنهما يمثلان في نهاية الأمر جهدين نقديين سعيا إلى تفنيد الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية، وطرحا بذلك اتجاهين جديدين في دراسة المجتمع. ويبدو أن القصور الكامن في الماركسية الكلاسيكية والفينومينولوجيا التقليدية هو الذي دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى محاولة المزاوجة بين هذين الاتجاهين الفكريين، مما أدى إلى ظهور اتجاه يطلق عليه الماركسية الفينومينولوجية[٢٨]. أما مبرر ظهور هذا الاتجاه فيتمثل في الاعتقاد المتزايد بأن الماركسية الكلاسيكية قد عجزت عن تفسير واقع المجتمعات الصناعية الحديثة بعامة، وضعف الوعي الطبقي بخاصة، وأن الفينومينولوجيا تستطيع تعميق الفهم الماركسي في هذا المجال. والمؤكد أن النظرية الاجتماعية المعاصرة قد أفادت الكثير من المحاولات النقدية الفينومينولوجية لعلم الاجتماع الوضعي، كما حققت فائدة مماثلة من الانتقادات الماركسية لبعض المحاولات النظرية المعنية بتحليل العلاقات الاجتماعية وعلى الأخص الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. وفي حدود معرفتنا الحالية بالتراث الماركسي الفينومينولوجي يمكن القول إن الماركسيين الفينومينولوجيين يحاولون معالجة ما أطلقوا عليه «أزمة الماركسية» بالرجوع إلى التصورات الفينومينولوجية وعلى الأخص تلك التي طرحها هوسرل. وتستند هذه المحاولة إلى قضية أساسية هي: أن الماركسية ذاتها ماهي إلا نتاج للفينومينولوجيا بقدر تمثل الأخيرة أحد دعائم الأولى. ومن ثم فإن محاولة المزاوجة بينهما من شأنها فهم العلاقة بين الإنسان والمجتمع[٢٩]. وإذا جاز لنا أن نحدد المبرر الحقيقي لظهور الماركسية الفينومينولوجية كاتجاه نقدي في علم الاجتماع الحديث، فلنا إنه يمثل محاولة لتجاوز الماركسية الكلاسيكية، والانتقال بها إلى مستوى أعمق من الفهم والتحليل. على أنني أعتقد أن ما قدمه انيزو باسي Paci يمثل أعظم المحاولات التوفيقية بين الماركسية والفينومينولوجية التي ظهرت حتى الآن. إن ما قدمه هذا المفكر يتجاوز عملية الربط بين هذين التيارين الفكريين ليشكل جهدا تأليفيا إبداعيا مستندا إلى تحليل عميق لكتابات كل من هوسرل وماركس[٣٠]. ولقد ناقش باسي اهتمام كل من هذين الرجلين بقضيتي الاغتراب والتشيؤ، كما حدد موقفهما من الأزمات التي واجهها كل من العلم والرأسمالية والماركسية.

وعندما شرع باسي في محاولة تحديد نقاط الالتقاء بين الفينومينولوجيا والماركسية، عكف على كتابات هوسرل وماركس وعلى الأخص ما يتصل منها بأزمة الوجود واغتراب الإنسان. ولقد أدى تحليل باسي لكتابات هوسرل إلى تأكيد أهمية دراسة الموقف الطبيعي لمعرفة الإنسان الذاتية، وفهم المجتمع والطبيعة. أما تحليله لكتابات ماركس فقد دفعه إلى إبراز الأهمية النقدية للاقتصاد السياسي والرأسمالية. ولقد حاول باسي بعد ذلك تحديد العناصر المشتركة التي تضمنتها كتابات ماركس وهوسرل وهي: أهمية التاريخ، والرغبة في تحقيق وحدة العلوم، واغتراب ذاتية الإنسان. ويتضمن كتاب باسي الشهير «وظيفة العلوم ومعنى الإنسان» تحليلا ممتعا «لأزمة العلوم الأوربية» كما طرحها هوسرل، كما يضم قراءة جديدة لماركس في ضوء معالجة شيقة لأعمال لابريولا Labriola، وجرامشي Gramsci، وميرلو بونتي Merleau Ponty، وجان بول سارتر Sartre. ومن المدهش حقا أن نجد باسي يتجاهل كتاب لوكاتش Lukacs الشهير «التاريخ والوعي الطبقي»، على الرغم من أهميته المتزايدة في الفكر الفينومينولوجي الحديث. وقبل أن ننتقل إلى مناقشة الاتجاه الماركسي الفينومينولوجي، وتأثيره على النظرية الاجتماعية المعاصرة، أجد من

الضروري تحليل قراءة باسي الجديدة لكتابات هوسرل وماركس.

استهل باسي تحليله بإبراز مفهوم «أزمة العلوم الأوربية» كما طرحه هوسرل[٣١]، تلك الأزمة التي تتمثل في عجز هذه العلوم عن إثارة القضايا الأساسية المتصلة بصميم وجود الإنسان. ويمكننا أن نلحظ هنا توازيا بين نقد ماركس للاقتصاد السياسي ونمط الإنتاج الرأسمالي، ونقد هوسرل للعلم. فالأخير ينهض على قضية أساسية هي أن الإنسان قد أصبح شيئا خاضعا ليس فقط لرأسمال المال والآلات، بل أيضا للعلم الذي جعل منه شيئا في عالم تسيطر عليه الأشياء[٣٢].

ومن خلال هذا التشخيص نجد هوسرل يطالب باستعادة المعنى المفقود للعلم، واكتشاف معانيه التاريخية الحقيقية كوسيلة لمواجهة مشكلة اغتراب العلوم عن الحاضر. وإذا كان هوسرل قد أكد اغتراب المعنى الأساسي للعلم، إلا أنه قد أوضح في نفس الوقت سيطرة النزعة المنهجية الفنية المتطرفة التي أدت في نهاية الأمر إلى سيطرة الوسائل على الغايات. لقد تحول العالم الحقيقي المتمثل في الحياة اليومية إلى مجموعة من المقولات الرياضية المجردة. ونتيجة لذلك تحولت الطبيعة الغامضة إلى مجرد مقولات جاهزة مسبقة في أذهان المفكرين، كما تدعمت الحواجز المصطنعة بين الطبيعة كواقع من ناحية، والنفس الإنسانية كدافع للفهم من ناحية أخرى. وبعبارة حديثة ازداد التباعد بين الباحث والمبحوث. لقد رفض هوسرل كل المحاولات الرامية إلى طرح تصورات الباحثين على المجتمع الذي يدرسونه، كما شجب استخدام الأساليب الرياضية المستندة إلى المقولات المسبقة التي تتناول الواقع الاجتماعي. ومن شأن هذه المحاولات أن تؤدي إلى ظهور نزعة علمية مغالية Scientism لا تسهم في فهم المجتمع بقدر ما تؤدي إلى اغتراب العلم عنه[٣٣]. ويوصي هوسرل العلماء بضرورة تأمل وتحليل المسلمات الشائعة، واكتشاف مضامينها المعرفية الخفية، والتخلي عن المقولات الجاهزة التي تضع العالم الاجتماعي في قوالب جامدة. والواقع أن معظم علماء الاجتماع المعاصرين قد تجاهلوا نصائح هوسرل الداعية إلى تدعيم الفهم الإنساني للمجتمع. وربما كان ذلك سببا في ظهور ثنائية معرفية تعبر عن هيكل المعرفة السوسيولوجية من جانب، والعالم الاجتماعي الظاهر من جانب آخر.

وعندما ناقش باسي أبعاد «الأزمة» التي طرحها هوسرل، توصل إلى مجموعة من الأفكار التي يمكن أن تشكل أساسا لنضال جماعي من أجل الاستخدام الصحيح للعلوم على نحو يضمن استعادة المعاني الحقيقية لكل من الإنسان والمجتمع والتاريخ[٣٤]. وتبدو أهمية هذه الأفكار واضحة إذا ما علمنا أن هوسرل قد دعا في كتاباته إلى ضرورة العودة إلى ذاتية الإنسان وتحريره من كل المعوقات التي تحول دون ذلك. وهنا نلمس شبها واضحا بين تفسير باسي لمعنى التاريخ عند هوسرل، وتفسير بعض المفكرين لهدف التاريخ عند ماركس الذي يتمثل في الاتجاه المستمر نحو التحقيق الذاتي وإظهار كل المواهب الإنسانية المكبلة. وإذا كان تفسير باسي صحيحا، فإن هوسرل قد قصد التعبير عن فكرة واضحة محددة هي أن الاستخدام الخاطئ للعلم يؤدي إلى التشيؤ والاغتراب والاستغلال داخل المجتمع الإنساني. ومعنى ذلك أن العلوم والتكنولوجيا ـ في نظر هوسرل وطبقا لتفسير باسي ـ تستخدم لخدمة أهداف تختلف عن تلك الأهداف الأصلية التي ظهرت من أجل تحقيقها. واستنادا إلى ذلك نجد باسي ينظر إلى المحاولة الفينومينولوجية التي قدمها هوسرل في ضوء أهدافها القصوى الشاملة، مما دفعه (أي باسي) إلى وصف هذه المحاولة بالنزعة «الإنسانية الراديكالية» التي تتناول مدى واسعا من الظواهر يبدأ بالحاجات البيولوجية للإنسان وصولا إلى الاقتصاد السياسي للمجتمع[٣٥].

وهنا على وجه التحديد تبدو بذور محاولة التوفيق بين الفينومينولوجيا والماركسية، تلك المحاولة التي تمثل الإنجاز الأساسي الذي قدمه اينزو باسي.

وإذا كان باسي قد قدم لنا قراءة جديدة لهوسرل، فإنه ما لبث أن قام بمهمة مماثلة عندما عكف على كتابات ماركس ليتوصل إلى فهم جديد لها. ومنذ البداية نجد باسي يعلن رفضه لكل المحاولات الوضعية، أو الحتمية الاقتصادية التي تؤدي في نهاية الأمر إلى اختزال الماركسية إلى مجرد «ايديولوجية طبقية» أو «يوتوبيا علمية» إن مثل هذه المحاولات في نظر باسي تتجاهل جوهر الماركسية المتمثل في قدرة البروليتاريا على تحقيق إنسانية الإنسان، والقضاء على التشيؤ والاغتراب[٣٦]. والواقع أن فهم باسي للماركسية قد دفعه إلى تأكيد ضرورة العودة إلى الذاتية والجذور الحقيقية للإنسان، موضحا كيف أن النظرة الماركسية الكلية الشاملة تمثل دعامة هامة للتحليل الفينومينولوجي. لقد فشلت العلوم الاجتماعية الحديثة في دراسة الإنسان دراسة كلية شاملة بسبب حرصها الشديد على تبني الأساليب الوضعية والامبريقية المتطرفة. ومن الطبيعي أن تختلف نظرة هذه العلوم للإنسان عن نظرة الماركسية له. فالإنسان في نظر ماركس هو كائن اجتماعي يعيش في ظل علاقات حية ديناميةتربطه بالآخرين. وإذا كان المجتمع يبدو للإنسان شيئا خارجيا، إلا أنه (أي المجتمع) هو في نهاية الأمر تعبير عن الجهود التي بذلها الإنسان عبر تاريخه. ويعتقد باسي أن مفهوم المجتمع (أو البناء الاجتماعي) يكتسب معناه الحقيقي إذا ما نظرنا إليه في ضوء العمليات الإنسانية والنشاطات والممارسات التي تؤدي إلى تدعيمه أو تعديله أو تحويله عبر المراحل التاريخية المختلفة. ولقد لخص باسي موقفه المؤيد من ماركس بشكل واضح حين قال: «إن المجتمع ليس محددا تحديدا نهائيا. إنه في عملية تشكل مستمرة»[٣٧]. ومعنى ذلك أن باسي قد سلم بأن الإنسان يحمل في داخله جوهر المجتمع، طالما أنه (أي الإنسان) هو الصانع الحقيقي للمجتمع الإنساني. ذلك أن الإنسان عبر تاريخه يقوم بممارسات نضالية من شأنها تعميق وعيه بذاته، وتدعيم قدراته التاريخية الإبداعية. وعلى الرغم من أن باسي قد سلم بأن الإنسان يخضع لمؤثرات كل من الطبيعة والبناء الاجتماعي، إلا أن العلاقات الإنسانية ذاتها لا تنشأ نشأة طبيعية، كما أن الإنسان يملك على الدوام القدرة على تغيير جوهر العلاقات الاجتماعية التي يكون طرفا فيها[٣٨]. وفي ضوء هذا التفسير نجد باسي يذهب إلى أن كتابات ماركس تتضمن تحليلا فينومينولوجيا للتطور الإنساني.

(٤)

اعتقد أن باسي قد حقق نجاحا باهرا في محاولته التوفيق بين الفينومينولوجيا والماركسية من خلال تحليل نقدي عميق لكتابات كل من هوسرل وماركس، ويبدو هذا النجاح أوضح ما يكون في تحليله لعلاقة العلم بالمجتمع في ضوء التصورات الفينومينولوجية والماركسية. انطلق باسي من قضية أساسية هي أن العلوم الحديثة قد فقدت معانيها الأساسية، ووقعت في مآزق ثلاثة هي: الموضوعية، والتشيؤ، والاغتراب. وإذا كان الهدف الأساسي للعلوم هو المحافظة على ذاتية الإنسان وتطويرها، إلا أنها (أي العلوم) ما لبثت أن حولت الإنسان إلى شيء بعد تفتيته إلى مجموعة من الموضوعات يختص بكل منها علم معين. وبهذه الطريقة فإن العلوم قد اختزلت الإنسان إلى كيان آلي خاضع لتحكم تكنولوجي. ومن الطريف أن نجد باسي هنا ينظر من بعيد إلى فكرة تقسيم العمل الشاذ التي طرحها اميل دوركايم Durkheim. فلقد ذهب دوركايم

إلى أن تقدم العلوم قد جعل من العسير النظر إلى الأمور نظرة كلية شاملة، وأن علاج ذلك يتمثل في إقامة علم جديد أو إن شئنا الدقة فلسفة جديدة تحاول إرساء دعائم نظرة كلية جديدة[٣٩]. ويبدو أن دوركايم قد قصد بذلك أن الحالة الفوضوية التي انتابت العلوم تعود إلى النمط «الانومي» من تقسيم العمل، وإن كان قد أشار في نفس الوقت إلى أن هذا الموقف قد يعود إلى عدم نضج العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من أن بعض الدارسين المعاصرين يميلون إلى وضع أفكار دوركايم ضمن التصورات السوسيولوجية الكلاسيكية المحافظة، إلا أنني اعتقد أن تحليل دوركايم لوضع العلوم الحديثة ينطوي على إمكانيات نقدية هائلة يجب الإفادة منها.

بيد أن موقف باسي من أزمة العلوم يختلف اختلافا جذريا عن موقف دوركايم منها. فالأول ينظر إلى هذه الأزمة في ضوء الاستخدام الرأسمالي للعلوم، وبالتالي فإنه يطرح أزمة الوجود الإنساني في المجتمع الرأسمالي[٤٠]. ومعنى ذلك أن جوهر هذه الأزمة في نظر باسي يتمثل في تحويل الإنسان إلى شيء (أو سلعة) داخل نمط الإنتاج الرأسمالي والعلوم المعبرة عنها. ولقد نشأت هذه الأزمة نتيجة لتشيؤ الواقع، وتجاهل الجوهر الذاتي للإنسان، مما أدى في نهاية الأمر إلى اغتراب العلوم عن الأهداف الأساسية لها. ويؤكد باسي بعد ذلك أن الأساس الحقيقي للعلوم يكمن في عالم الحياة اليومية قبل تحوله إلى مقولات من صنع الباحثين، وأن الفينومينولوجيا هي العلم القادر على فهم وإعادة اكتشاف الدعائم الذاتية للحياة، وبالتالي تحرير العلوم الحديثة من حالة الاغتراب التي تعانيها. وفي ضوء هذا التصور يصبح من المستحيل تقسيم العلم إلى مجموعة من التخصصات المنعزلة المتميزة التي يتناول كل منها جانب معين من جوانب حياة الإنسان، إن ذلك يعبر عن حالة الفوضى التي تشهدها العلوم الحديثة، والتي يجب أن تضع لها الفينومينولوجيا حدا نهائيا. وعلى الرغم من أن باسي قد انتقد العلوم المنعزلة المستقلة التي اعتبرها نتاجا رأسماليا بسبب تجاهلها للوحدة بين الإنسان والمعرفة، إلا أنه قد أقر أيضا صعوبة إزالتها أو التخلص منها، ذاهبا إلى أن فهم الإنسان يمكن أن يتحقق من خلال الإطار الاجتماعي التاريخي الذي يعيش فيه، وأن العلوم ذاتها ماهي إلا جزء من هذا الإطار[٤١].

ومن خلال مناقشة جدلية جذابة، أوضح باسي أن جوهر النظرية الماركسية يتمثل في الكشف عن الجوانب الخفية التي تكمن وراء الحقيقة المزيفة الذاهبة إلى أن المجتمع هو حقيقة فعلية لا يمكن تجاوزها أو تخطيها[٤٢]. أما نقطة بداية التحليل في هذا المجال فتتمثل في التعرف على صور التجريد الفعلية لإشكال الواقع. وربما كان ذلك هو ما فعله ماركس في كتابه (رأس المال) حين كشف عن كيفية تجريد الواقع وتحويله إلى مادية محددة. ويواصل باسي تحليله موضحا كيف أن التحليل الماركسي يجب أن يتجاوز الايديولوجيات والبناءات الفكرية ليكشف عن تحول العلاقات الاجتماعية إلى علاقات طبيعية بسبب طبيعة العلوم البورجوازية. ومعنى ذلك أن الماركسية تمثل في حد ذاتها نقدا لسوء استخدام العلوم، وتفنيدا للفكرة الذاهبة إلى أن هذه العلوم تتبنى تصورات موضوعية حيادية. وعندما أعاد باسي قراءة كتابات ماركس، وجد أنه كان واعيا إلى حد كبير بقضية تحول العلاقات الاجتماعية إلى علاقات طبيعية بسبب سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي الذي فرغ العمل من مضمونه الإنساني.

وهكذا نجد باسي يعتقد بإمكانية المزج بين الماركسية والفينومينولوجيا خاصة وأن كتابات ماركس وهوسرل حول أزمة العلم والإنسان والمجتمع قد أبدت اتفاقا واضحا حول عدد من القضايا. وإذا كان ماركس قد أبرز في كتاباته ظاهرة التشيؤ في نمط الإنتاج الرأسمالي، وما أدت إليه من اغتراب الإنسان عن المجتمع، فإن هوسرل قد ركز على الموضوعية المزيفة التي تتصف بها العلوم الحديثة، وحرصها الشديد على إظهار أهمية الصور المثالية (التجريدات) متجاهلة بذلك الواقع الملموس. ومن شأن ذلك تفريغ الإنسان من طابعه الإنساني واعتباره أحد الأشياء التي تزخر بها الطبيعة، ويوضح باسي ما يقصده بالماركسية الفينومينولوجية قائلا: «تهدف الماركسية الفينومينولوجية إلى العودة بكل البناءات النظرية بما في ذلك الماركسية ذاتها إلى إطارها الحي. إن ذلك هو الوسيلة الوحيدة التي تجعلنا تضمن ملاءمة المفاهيم للأشياء التي نصفها، كما نضمن تحقيق الأهداف التي من أجلها ظهرت هذه المفاهيم. ونحن بذلك نرفض الفكر الماركسي المتزمت قدر رفضنا الفكر الوضعي المتطرف»[43]. ومن الواضح أن باسي يعتقد أن كتابات هوسرل عن «أزمة العلوم الأوروبية» تشكل أساسا نقديا هاما يمكن من خلاله تحليل الماركسية وانتقاء ما فيها من عناصر إيجابية.

وعلى الرغم من الجهد المضني الذي بذله باسي في محاولة التوفيق بين الماركسية والفينومينولوجيا، إلا أنه لم يسلم من النقد، فلقد ذهب بعض النقاد إلى أنه قد أساء فهم القضايا التي طرحها هوسرل. ذلك أن باسي قد منح أفكار هوسرل طابعا جدليا مصطنعا هي بعيدة عنه كل البعد. كذلك انتقد بعض آخر من الدارسين باسي بسبب حرصه الشديد على معالجة قضايا سوسيولوجية كالعلم والمجتمع والإنسان دون الإشارة إلى موقف علم الاجتماع من هذه القضايا، والجهود التي بذلها من أجل فهمها ومعالجتها[44]. وفضلا عن ذلك جاءت محاولة باسي من الإشارة للدور الذي يلعبه السياق التاريخي في تشكيل قضايا العلم والمجتمع والإنسان بسبب تجاهله للتراث السوسيولوجي المعني بهذه القضايا. وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات، فإنني أعتقد أن محاولة باسي حول التوفيق بين الماركسية والفينومينولوجيا تمثل أهمية خاصة بالنسبة لعلم الاجتماع، خاصة إذا ما أخذنا في اعتبارنا الجدل السوسيولوجي الحديث الذي يدور حول طبيعة الواقع الاجتماعي، وعلاقة العلم بالمجتمع، وموقف الباحث من المبحوث، فضلا عن المشكلات المنهجية التي تطرح نفسها بإلحاح على علم الاجتماع الحديث. ومن هذه الزاوية فإن ما قدمه باسي لا يفرض نفسه فقط على القضايا المثارة في علم الاجتماع، بل يفرض نفسه وبقوة أكبر على طبيعة وجود هذا العلم، وموقفه من الإنسان والمجتمع والكون.

الهوامش

(١) Psathas, G; (ed.) Phenomenological Sociology, London: Wiley, 1973. The Introduction.

(٢) Phillipson, M; Phenomenological Philosophy and Sociology, in Filmer, p; et al; New Directions in Sociological Theory, London: Collier, Macmillan, 1972, P. 131.

(٣) حول هذه المقارنة انظر:
Wolff, K; Phenomenology and Sociology in Bottomore and Nisbet, R; (eds.) A History of Sociological, in Bottomore, T; Analysis, London: Heinemann, 1978, PP. 499-556.

(٤) وإن كان هوسرل قد أحدث تعديلات كثيرة على أفكاره خلال تلك الفترة. للتعرف على هذه التعديلات. انظر:
Pivcevic, E; Husserl and Phenomenology, Hutchinson, London, 1970.

أما أهم مؤلفات هوسرل فهي:
Husserl, E; Phenomenology and the Crisis of Philosophy, Harper, New York, 1965; The Phenomenology of Internal Time - Consciousness. Indiana, University Press, 1996.

(٥) لمن يريد التعرف على الاتجاه الفينومينولوجي داخل الفكر الفلسفي الاجتماعي يمكنه الرجوع إلى نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمود عودة وآخرين، الطبعة السابعة، ١٩٨١ (فصل علم الاجتماع الفلسفي).

(٦) Husserl, E; Phenomenology and the Crisis of Philosophy, op.cit. P. 92.

(٧) Ibid, p. 93.

(٨) Strasser, S; Phenomenology and the Human Sciences, in Kockelmans, J; (ed.), Phenomenology, New York: Doubleday Anchor, 1967.

(٩) Schutz, A; The Phenomenology of the Social World, North Western University Press, 1967.

(١٠) Lassman, P; Phenomenology Perspectives in Sociology, in Rex, J; (ed.) Discovering Sociology, London: Routledge and Kegan Paul, 1974; PP. 152-144.

(١١) Schutz, A; and Luckmann, T; The Structures of the Life World, Evanston: Northwestern University Press, 1973.

(١٢) Smart, B; Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis: A Critical Discussion of the Theory and Practice of a Science of Society, London: routledg, and Kegan Paul, 1967, p. 97.

(١٣) Schutz, A; The Phenomenology of the Social op 111.

(١٤) Lassman, p, Phenomenological Perspectives in Sociology, op. cit, p. 128.

(١٥) Schutz, A; and Luckman, T; The Structures of the Life World, op. cit; P. 18.

(١٦) Schutz, A; The Phenomenology of the Social World, op. cit; P. 122.

(١٧) Berger, P; and Luckmann, T; The Social Construction of Reality, London: Allen Lane, 1967.

(١٨) Schutz, A; op. cit; P. 43.

(١٩) Weber, M; The Theory of Social and Economic Organization, Free Press, 1964, P. 88.

(٢٠) Ibid; P. 89.

(٢١) Schutz, A; The Phenomenology of the Social World, op. cit; p. 8.

(٢٢) Ibid; P. 9.

(٢٣) Wagner, H; The Scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions, in Psathas, G. (ed.) Phenomenological Sociology, op. cit.

(٢٤) Schutz, A; Phenomenology of the Social World, op. cit, P. 14.

(٢٥) Ibid; P. 28.

(٢٦) Heap, J; and Roth, P; On Phenomenological Sociology, American Sociological Review, Vol. 30, no. 3.

(٢٧) Strasser, s; Phenomenology and the Human Sciences, op. cit.

(٢٨) Dallmayer, F; Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci, In Psathas, G; (ed.) Phenomenological Sociology, op. cit.

(٢٩) Smart, B; Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis, Op. 121.

(٣٠) طرح باسي أفكاره في كتابه الشهير «وظيفة العلوم ومعنى الإنسان» انظر:
Paci, E; The Function of the Sciences and the Meaning of Man, Evanston: North Western University Press, 1972.

(٣١) ناقش هوسرل هذا المفهوم في كتابه الشهير «أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية». انظر:
Husserl, E; The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, Evan Ston: Northwestern University Press, 1970.

(٣٢) Kockelmans, J; (ed) Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretation, Garden City, N. Y: Anchor Books, 1967, P. 8.

(٣٣) Pivcevic, E; (ed.) Phenomenology and Philosophical Understanding, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, P. 11.

(٣٤) Paci, E; The Function of The Sciences and Meaning of Man, op. cit, P. 196.

(٣٥) Dallmayer, F; Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo paci In Psathas, G; (ed), Phenomenological Sociology., op. cit.

(٣٦) Smart, B, Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis, op. cit, p. 143.

(٣٧) Paci, E; The Function of the Sciences and the Meaning of Man, op. cit; P. 381.

(٣٨) Dallmayr, F; Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci in Psathas, G. (ed.) Phenomenological Sociology, op. cit.

(٣٩) Durkheim, E; The Division of Labour in Society, New York: Free Press, 1964. P. 364 ff.

(٤٠) Paci, E; The Function of the Sciences and the Meaning of Man, op. cit; P. 323.

(٤١) Ibid; P. 328.

(٤٢) Ibid; P. 420.

(٤٣) Ibid; P. 15.

*

(٤٤) Wolf, K; Phenomenology and Marxism, in Bottomore, T; and Nisbet; (eds.) A History of Sociological Analysis, op. cit; P. 308.

اتجاهات جديدة في فلسفة العلم

د. السيد نفادي*

مقدمة عامة

كان القرن العشرون في بداياته مسرحا للعديد من الأحداث الجسام. فقد شهد تحولات جذرية وتغيرات عميقة شملت كافة أوجه الحياة الفكرية والثقافية والعلمية والسياسية والاجتماعية، إلخ. ونتج عن تلك التحولات والتغيرات بزوغ العديد من الاتجاهات والتيارات في كل مناحي وتجليات النشاط الإنساني، ومنها بالطبع النشاط الفلسفي.

ولأن هذا القرن كان قد افتتح بظهور نظريتين شاملتين في مجال الفيزياء، وهما نظرية الكم لماكس بلانك، ونظرية النسبية الخاصة والعامة لأينشتين، كان لهما أكبر الأثر في تغيير بنية العلم؛ فقد اتسم النشاط الفلسفي بالطابع العلمي، والتحليل اللغوي والمنطقي للعبارات العلمية، وساد خلال الربع الثاني من هذا القرن تيار فلسفي رئيسي في فلسفة العلم أطلق عليه اسم «التجريبية المنطقية» أو حركة الوضعية المنطقية، التي تبنت وجهات نظر تميزت بالاعتماد الكبير على تقنيات المنطق الرياضي في صياغة أطروحاتها، والتعامل مع مشكلاتها، فأعلنت أن فلسفة العلم (بل والفلسفة بصفة عامة) ليست سوى منطق للعلم، واعتبرت أن «المهمة الوحيدة التي ينبغي أن تضطلع بها الفلسفة هي التحليل المنطقي»[1]. وأن وظيفة التحليل المنطقي هي «تحليل كل المعرفة، وكل تقريرات العلم والحياة اليومية، لكي توضح معنى كل تقرير من هذه التقريرات والروابط التي تنشأ بينها».[2] إلا أن هذه الأطروحة العامة للوضعية المنطقية، التي حاولت حل مشكلات فلسفة العلم من خلال تطبيق تقنيات المنطق الصوري، وما هو مثيل له، جعلت الوضعي المنطقي يفقد صلته الوثيقة

---

* أستاذ بقسم الفلسفة - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان.

بالعلم، وتعرض لاتهام أن مناقشاته أضحت تتسم بعدم ملاءمتها للعلم الحقيقي. وحتى لو كان هذا الانتقاد مبالغا فيه أحيانا، إلا أنه بالتأكيد صحيح إلى حد ما، وخاصة فيما يتعلق بتورطهم في تفصيلات منطقية (وهي غالبا ما تكون مناقشة سطحية لا تمت إلى العلم بأية صلة)، وفي إخفاقهم (أو رفضهم) الالتفات إلى المسائل التي تدور حول التطور التاريخي للعلم الواقعي. (٣)

ولقد انبرت الوضعية المنطقية خاصة لاستبعاد الميتافيزيقا من مجال الفلسفة عن طريق معيار التحقق الذي - وفقا له - لا يتحدد المعنى الواقعي لعبارة ما، إلا من خلال تحقق هذا المعنى. وهكذا فقد جعل الوضعيون المناطقة معيار التحقق جزءا لا يتجزأ من نظرية المعنى عندهم، ونظريتهم في المعنى تفرق تفريقا حاسما بين ما يحمل معنى نظري أو «معرفي» وبين الفارغ من المعنى النظري أو الذي «يفتقر» إلى المعنى المعرفي. ونظرا إلى أنهم أخفقوا في جعل «القضية التجريبية» تحقق بشكل حاسم، فقد أعلنوا مبدأ إمكانية التحقق. والفكرة الرئيسية التي تكمن في مبدأ إمكانية التحقق هي أن «القضايا التي تعلن أنها تقرر شيء ما عن العالم الواقعي - على عكس القضايا القبلية/التحليلية، التي تكون صادقة في أي عالم ممكن - تكون ذات معنى إذا وفقط إذا كانت ثمة ملاحظات ممكنة وتكون نتيجتها موافقة لصدق أو كذب القضية». (٤) بيد أن هذا المعيار قد أفضى إلى طريق مسدود، لأنه يؤدي إلى استبعاد العلم الإمبيريقي نفسه، وهو ذلك العلم الذي تستند إليه الوضعية المنطقية في أطروحاتها، حيث إن قضايا العلم الحديث لا يمكن أن تخضع للملاحظة. (٥)

وهكذا، فإن المحاولة التي اضطلع بها الوضعيون المناطقة لصياغة مبدأ التحقق، وذلك للفصل بين القضايا العلمية من ناحية، والميتافيزيقية من ناحية أخرى لم تكن ناجحة تماما، وذلك لعدم وجود حدود فاصلة تماما بين هذه القضايا، خاصة إذا علمنا أن الفرضية باعتبارها قضية قد لا يستطيع العلم بوسائله المتوفرة أن يثبت من صحتها وفسادها، ولكنها في الوقت ذاته تستطيع أن تقدم فائدة كبيرة لتطور العلم، ولا يمكن اعتبارها ميتافيزيقية. وعليه فإن هذا المبدأ الذي اتخذته الحركة محورا مركزيا في فلسفتها بغرض استبعاد الميتافيزيقا، لم يكن قادرا على الاستبعاد الكلي لها، مما فجر الخلافات الداخلية بين أقطابها، وعجل أخيرا بتحلل الوضعية المنطقية بوصفها قوة فلسفية مؤثرة.

والحقيقة أنه مهما كان اتجاهنا نحو الوضعية المنطقية، فلا سبيل إلى الشك في أن هذه الحركة كان لها إسهامات جادة في التحليل اللغوي والمنطقي بصفة خاصة، ومناهج البحث العلمي بصفة عامة، مما كان له أكبر الأثر في التطور اللاحق الذي شهدته فلسفة العلم، وخصوصا في أمريكا وانجلترا (حيث استقر فيها العديد من الوضعيين الأصليين أمثال: كارناب ونويرات وريشنباخ وهمبل وجودل ومينجر وفيجل وفيسمان)، إذ أن هذا التطور كان - في جزء منه - نتيجة رد فعل ضد أطروحاتها الرئيسية، ولعل في قول فيلسوف العلم المعاصر «كيبرج» ما يؤكد مدى تأثير هذه الحركة على الفلسفة عامة وفلسفة العلم خاصة إلى يومنا هذا، يقول «كيبرج» في كتابه «العلم والعقل»: «يقال غالبا إن الوضعية أو التجريبية المنطقية قد وافتها المنية. وهذا القول يغلفه الكثير من الشك، لأنه ليس واضحا تماما من هو الذي توفي.. إذ لا تزال منهجية الصياغة والتحليل حية حتى ضمن أولئك الذين يكتبون بين الحين والآخر النعي تلو النعي في وفاتها». (٦)

والآن بعد هذه المقدمة الموجزة عن التيار الرئيسي الذي كان سائدة في فلسفة العلم حتى أواسط القرن العشرين، يجدر بنا أن نتناول ما يمكن أن نسميه «اتجاهات ما بعد الوضعية المنطقية»، وهي الاتجاهات التي

أسسها أعلام كبار هم: كارل بوبر وتوماس كون وإمري لاكاتوس وبـاول فيرآبند، الذين شكلوا معا ـ رغم الخلافات الشديدة بينهم في تفصيلات جزئية ـ معالم فلسفة العلم في الثلث الأخير من القرن العشرين.

١ ـ كارل بوبر و«العقلانية النقدية»

ظهرت «العقلانية النقدية» التي أرسى أسسها الفيلسوف النمساوي الشهير كارل بوبر (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤)، بمثابة صدى خاص للوضعية المنطقية، وفيما بعد تعرضت أفكار بوبر للنقد جزئيا، وللتطور جزئيا في أعمال تلامذته وأتباعه ومعارضيه أمثال: كون ولاكاتوس وفيرآبند وغيرهم. وقد لاقت «العقلانية النقدية» رواجا خاصا في الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا وألمانيا، وصارت في العقود الأخيرة من أهم تيارات الفلسفة العلمية.

ولد كارل بوبر[٧] في فيينا عام ١٩٠٢، وكان ابنا لمحام بارز. تلقى تعليمه في جامعة فيينا، ثم أصبح مدرسا بعد التخرج، وفي العام ١٩٣٧ احترف الفلسفة. كان بوبر في صدر شبابه منجذبا للأفكار الماركسية، فاختار أن يكون عاملا يدويا، لكنه عاد فأعلن بوضوح ابتعاده عن الأفكار اليسارية مفضلاً الارتباط بالاشتراكية الفابية، ثم تبنى وجهات نظر ليبرالية. ولقد شدد في كتاباته السياسية المتعددة على أهمية المبادئ الديمقراطية. وكان معارضا بقوة لجميع أشكال النظرية والممارسة السياسية «الثورية» التي تضع خطة عمل لهندسة اجتماعية على نطاق واسع، أطلق عليها اسم «الهندسة اليوتوبية»، التي يرى أنها تؤدي ـ ضمن ما تؤدي ـ إلى حكم استبدادي، حيث إن «إعادة بناء مجتمع يعتبر مشروعا ضخما يتعين أن يسبب إزعاجا شديدا للكثيرين، وعلى امتداد طويل من الزمن، وبناء على ذلك، فسوف يصم المهندس اليوتوبي أذنيه عن العديد من الشكاوى، وسوف يقمع بشدة أية اعتراضات غير معقولة (وسوف يقول كما قال لينين: «لا يمكنك أن تصنع عجة بدون أن تكسر بيضا»، ولكنه سيضطر إلى أن يقمع، بجانب الاعتراضات غير المعقولة، النقد المعقول أيضا)».[٨] وحث بوبر ـ بدلا من ذلك ـ على ما أطلق عليه اسم «الهندسة الاجتماعية المتدرجة» Piecemeal Social Engineering التي تدعو إلى تحقيق تغيرات اجتماعية طفيفة نسبيا، واضعة في الاعتبار ما إذا كانت التغييرات مفيدة أم لا، وتبعا لذلك يتم تعديل أو إصلاح للخطط الموضوعة. حيث إن «خطة عمل الهندسة التدرجية بسيطة نسبيا، فهي خطط عمل لمؤسسات منفردة، للصحة أو لتأمين العاطلين عن العمل ـ مثلا ـ أو تحكيم محاكم، أو وضع ميزانية لمعالجة الكساد، أو إصلاح تعليمي. فإن أخطأت لن يكون الضرر فادحا، ولن يكون التعديل من جديد شديد الصعوبة».[٩]

ترك بوبر النمسا مع ظهور النازية، وأثناء الحرب العالمية الثانية التحق بوظيفة محاضر في كلية كانتربري، الكنيسة المسيحية بنيوزيلاند، وهي البلدة التي شهدت تطورا في أفكاره، وكتب أثناء المحنة في نصف الكرة الغربي كتابه المعروف «المجتمع المفتوح وأعداؤه» الذي عرض فيه، وبطريقة منهجية، وجهات نظره السياسية التي سبق أن أشرنا إلى بعض منها. وبعد الحرب اتخذ بوبر من انجلترا موطنه حيث شغل منصب أستاذ كرسي في المنطق والمنهج العلمي، بمدرسة لندن للاقتصاد، ثم تلقى وساما ورفع إلى رتبة النبلاء في عام ١٩٦٥.

وكان لبوبر كتابات رئيسية منها: (١٩٣٥) «Logik der Forschung»، والذي ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٥٩، بعنوان «منطق الكشف العلمي»، وكتابه المعروف «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (١٩٤٥)، وكتاب

«عقم المذهب التاريخي» (١٩٥٧) الذي ترجمه إلى العربية د. عبدالحميد صبره عام ١٩٥٩، وكتاب «تخمين وتفنيدات: نمو المعرفة العلمية» (١٩٦٣)، وكتاب «المعرفة الموضوعية» (١٩٧٢)، وكتاب «العالم المفتوح» The Open Universe (١٩٨٢)، وكتاب «الواقعية وهدف العلم» (١٩٨٣).

كتب مؤلفه الأول أثناء سنواته المبكرة في فيينا، ولا يزال له تأثير واسع النطاق. ورغم حياة بوبر في فيينا في أيامه المبكرة، واهتمامه الفائق بالمسائل ما وراء العلمية، إلا أنه لم يكن مشاركا أبدا وبصورة مباشرة في اجتماعات دائرة فيينا. ومع ذلك كان على اتصال ببعض أعضاء الدائرة الذين كان يجد تفاعلا بينه وبين آرائهم. كان أعضاء الدائرة ـ كما سبق القول ـ مهتمين بتأسيس معيار محكم يمكن أن يساعدهم ـ كما كانوا يأملون ـ في التمييز الحاسم بين القضايا ذات المعنى والأخرى الخالية من المعنى، وذلك بغرض استبعاد الميتافيزيقا من البحث الفلسفي. وأطلقوا على هذا المعيار اسم «معيار التحقق». وكان بوبر، الشاب اليافع، مهتما بمسائل مشابهة لذلك إلى حد ما، برغم أنها لم تكن على أية حال مماثلة لها. فقد كان مهتما بوضع حد فاصل بين العلم والعلم الزائف pseudo Science. ويبدو أن هذا قد أدى إلى اضطراب ما في ذلك العصر، لأن الوضعيين المناطقة اعتقدوا أن بوبر كان مهتما بمشكلة المعنى ـ في حين أنه لم يكن مهتما بذلك ـ ولكن سرعان ما تكشفت لهم حقيقة اعتقادهم الخاطئ.

وكان العام ١٩١٩ هو العام الذي حضر فيه بوبر محاضرة لأينشتين في فيينا، وكان منبهرا بالمدخل الجديد في الفيزياء. وفي العام نفسه أعلنت البيانات الرصدية التي أجراها أدينجتون عالم الفلك الإنجليزي، والتي بدا أنها تدعم تنبؤات أينشتين المتعلقة بالانحراف الجاذبي للضوء.

ولقد عقد بوبر مقارنة بين التنبؤات الجريئة جدا والمحكمة التي أتت بها الفيزياء الحديثة، وبين الموقف المتحصل من العلوم الثلاثة الشهيرة: النظرية الماركسية للتاريخ، والتحليل النفسي لفرويد، وعلم النفس الفردي لأدلر. فوجد أن هذه العلوم الأخيرة تخفق بوضوح في إجراء تنبؤات مصاغة بإحكام، ويمكن إخضاعها لاختبار تجريبي مباشر أو غير مباشر فتنبؤاتها صادقة في كل الأحوال، في أي حادث وعكسه! ولذلك، فقد توصل بوبر فيما بين العامين ١٩١٩ ـ ١٩٢٠ إلى النتائج التالية:[١٠]

١ ـ من السهل أن نحصل على إثباتات أو تحققات لكل نظرية تقريبا ـ لو أننا بحثنا عنها.

٢ ـ قد يكون للإثباتات قيمة فقط إذا كانت نتيجة لتنبؤات جريئة.

٣ ـ كل نظرية علمية حقة إنما هي منع أو حظر: فهي تمنع أشياء أن تحدث، والنظرية التي تمنع أكثر تعد أفضل.

٤ ـ أما النظرية التي لا يمكن تفنيدها لا تعتبر نظرية علمية. فعدم قابلية التفنيد ليس ميزة أو قوة لنظرية ما، وإنما هي على العكس من ذلك تماما.

٥ ـ كل اختبار أصيل لنظرية ما، إنما هو محاولة لتكذيبها، أو لتفنيدها.

٦ ـ لا ينبغي أن نضع بينة الإثبات في الاعتبار إلا عندما تكون نتيجة لاختبار أصيل للنظرية، وهذا يعني أنها يمكن أن تقدم بوصفها ذات أهمية، بيد أنها محاولة غير ناجحة لتكذيب النظرية.

٧ ـ عندما يكتشف بعض النظريات المختبرة بصورة أصلية، ولا يزال مؤيدوها يدعمونها بإدخال فرض إضافي auxiliary assumption مثلا، أو بتفسيرها بطريقة تجنبها التفنيد. فمثل هذا الإجراء يكون ممكنا دائما لكنه ينقذ النظرية من التفنيد فقط، ولا ينقذها من انخفاض مكانتها العلمية.

ويقول بوبر في هذا باختصار: «إن المعيار الذي يجعل النظرية تتصف بأنها علمية هو قابليتها للتكذيب، أو التفنيد أو الاختبار، وليس قابليتها للإثبات»[١١].

ويخبرنا بوبر في العام ١٩٢٣ أنه قد أصبح مهتما بمشكلة الاستقراء، منطلقا في ذلك ـ كغيره ممن سبقه ـ من كتابات هيوم. فأعلن قبوله لدحض هيوم للاستدلالات الاستقرائية، بيد أنه لم يكن راضيا عن التفسير «السيكولوجي» الذي قدمه هيوم لتعليل ميلنا المزعوم لإجراء وقبول الاستدلالات الاستقرائية. وأكد بوبر على أن فلسفة العلم في عصره (الأيام الأخيرة من اتجاه مل مثلا، أو كتابات الحركة الوضعية المنطقية) كانت مستندة إلى صحة الاستدلالات الاستقرائية. ولذلك فقد انتهى بوبر إلى أن فلسفة العلم قد وصلت بسبب التراث التجريبي إلى طريق مسدود، وأن الوسيلة الوحيدة لوضع الأمور في نصابها هي أن تقلب النسق الكلي رأسا على عقب، وذلك بأن نجعل العلماء يتجهون إلى اختبار نظرياتهم والبحث عن الأمثلة التي تكذبها، أكثر من البحث عن الأمثلة التي تحققها أو تدعمها أو ما إلى ذلك. ويقول في ذلك: «لا اعتقد أن النظريات العلمية ليست سوى مجموعة من الملاحظات، وإنما هي اختراعات، تخمينات تواجه محك الاختبار بجرأة لكي يتم استبعادها إذا تعارضت مع الملاحظات»[١٢].

ويميز بوبر بين أربعة أبعاد في فحص أية نظرية علمية[١٣]: الأول، من ناحيتها المنطقية، وذلك بمقارنة منطقية للنتائج فيما بينها للتثبت من التكوين الداخلي. والثاني، البحث في الشكل المنطقي للنظرية العلمية فيما إذا كانت ذات طبيعة تجريبية أو تحصيلية tautological. والثالث، مقارنتها بالنظريات الأخرى لمعرفة فيما إذا كانت تقدم حقا نتائج تزيد من المعرفة العلمية. والرابع، اختبار النظرية عن طريق التطبيقات التجريبية للنتائج المشتقة منها.

ويتفق بوبر مع القول بأن الحقيقة تتطلب تطابق القضايا أو النظريات مع الواقع، ولكنه يذهب إلى أن هذا التطابق متعذر مبدئيا، ولهذا فإن ما يحوزه العلم ليس حقائق بل فقط آراء العلماء وقناعاتهم. وهو يرى أن الحقيقة، يقينية النظرية العلمية، مثال أعلى كاذب، وأنها مجرد فكرة تنظيمية توجه فكر العالم. صحيح أن بوبر يسلم بأنه على مستوى المعرفة العادية يمكن للناس أن يتفوهوا بحقائق فعلية، ولكنه يؤكد أن مثل هذا النوع من الحقائق لا يمت بصلة إلى مضمون العلم. فالعلم يتعامل مع نظريات، والنظريات كما يقول معرضة دوما للتكذيب، ومعرضة بالتالي للنقد والدحض دوما. وأحسن النظريات هي النظرية التي دحضت، ذلك لأنها أخلت المكان لنظرية جديدة، بحيث يمكن للعلم أن يسير إلى الأمام بلا نهاية. وأن تتطور بالتالي المعرفة العلمية. وعلى هذا النحو ينتج أن المعرفة العلمية كلها تتميز عن المعرفة العادية بأنها ذات طابع افتراضي.[١٤]

وعلى أية حال فقد أدرك بوبر ببصيرة نافذة ومثمرة في تلك المرحلة أنه حتى إذا لم يكن من المستطاع التحقق من الفروض العلمية، فمن الممكن مع ذلك بيان أنها كاذبة (وأنها بهذا المعنى تختلف عن القضايا الميتافيزيقية). ولأن هذا الرأي قد كان له تأثير قوي، ولأنه بالنسبة إلى الكثيرين مازال يمثل المنهج العلمي الحديث، يتعين علينا أن نفحص أسسه المنطقية.

في المنهج الفرضي ـ الاستنباطي hypothetico deductive يكفي أن نتخذ ـ كنقطة بداية لنا ـ تعريف

فرض بوصفه «أي عبارة تستخدم كمقدمة». فالتضمنات المنطقية لها قد تختبر بالمقارنة مع وقائع أيدتها الملاحظة. وعلى الرغم من أن المنهج في الاصطلاحات العلمية الحديثة يتصف بأنه فرضي ـ استنباطي، إلا أنه ينبغي النظر إلى عملية اختيار الفروض العلمية هذه، بالمعنى الأوسع، باعتبارها استقرائية. ونعني بهذا أنه عندما يختبر ويقبل فرض من الفروض (أعني ألا يكذب)، فالبينة على قبوله لا تستنتج استقرائيا، كما هو الحال في الحجة الرياضية (التكرارية)، مثل: س٢ ـ ص٢= (س+ص) (س ـ ص). وإنما تقدم البيّنة بالأحرى إثباتا استقرائيا أكثر أو أقل قوة فحسب. وهكذا فإن صحة المعرفة العلمية، بالمعنى المنطقي، تكون أقل من المعرفة الاستنباطية.(١٥) وإن عملية النمو المطرد للمعرفة العلمية تتم بطريقة المناقشة النقدية للنظرية (أو النظريات) العلمية واستبعاد الخاطئ منها.

ولأن بوبر كان متأثرا ـ ضمن أشياء أخرى ـ بالنظرية الداروينية للتطور، كما يتضح ذلك بصورة خاصة في كتابه «المعرفة الموضوعية» (١٩٧٢)، ومقالته «عقلانية الثورات العلمية» (١٩٧٥)، فقد اعتقد بوبر أن كل شخص مزود بتوقعات فطرية معينة، تبني صورة صادقة أكثر عن العالم بواسطة المحاولة والخطأ ـ بواسطة التخمين والتفنيد. ويقول في ذلك: «لقد افترضت أن التقدم في العلم، أو الكشف العلمي، إنما يستند إلى التهذيب والانتخاب: إلى عنصر رجعي أو تقليدي أو تاريخي، وإلى استخدام ثوري للمحاولة والخطأ عن طريق النقد، والذي يشتمل على فحوصات أو اختبارات إمبريقية قاسية، والتي تعد محاولات للكشف عن الضعف الممكن للنظريات، محاولات تفنيدها.»(١٦)

ولقد واجهنا بالفعل استخدامات مختلفة للمماثلة بين تطور الأفكار وتطور الكائنات العضوية الحية عند فلاسفة العلم في القرن التاسع عشر أمثال بيرس وماخ. ولقد استمرت هذه المماثلة مستخدمة من قبل العديد من الفلاسفة، ربما بصورة صارخة عند ستيفن تولمان. وبوبر واحد من عديدين يجدون مماثلة بيولوجية مفيدة في الإبستمولوجية.(١٧)

على أية حال يعتبر منهج العلم عند بوبر هو منهج التجربة واستبعاد الخطأ: إنه منهج طرح فرضيات جريئة، يجب إخضاعها للنقد الصارم بهدف الكشف عن أخطائنا وضلالاتنا.

وفي أواخر الستينات طرح بوبر نظرية «العالم الثالث». «العالم الأول» عنده، هو عالم الأشياء، أو الموضوعات الفيزيائية، و«العالم الثاني» هو ميدان التجربة الذاتية، ميدان الأحاسيس والأفكار أما «العالم الثالث» فهو عالم الأقوال والنظريات والمشكلات والأحكام النقدية ومضمونها بالمعنى المنطقي. إن العالم الثالث ـ كما يقول بوبر ـ هو من صنع الإنسان، ولكنه يغدو فيما بعد مستقلا عنه، لأنه ينطوي على الكثير من الأشياء غير المتوقعة، من الأشياء التي لا تشكل نتائج نشاط الناس الهادف. ففي سلسلة الأعداد الطبيعية يكتشف الإنسان الكثير من الأمور التي لم يكن يعرف بها، ولم يكن في مقدوره أن يتنبأ بها. وكافة صفات الأعداد الطبيعية وخصائصها يجب أن تكتشف على النحو الذي تكتشف عليه الظواهر الفيزيائية الجديدة. و«العالم الثاني» يتفاعل مع «الأول»، و«الثالث» يتفاعل مباشرة مع «الثاني»، وعبره (وعبره فقط) مع «الأول».(١٨)

والحقيقة أن تأثير كارل بوبر على القرن العشرين كان قويا إلى حد بعيد، وذلك بتشديده على الحاجة إلى

فحص نقدي للأفكار، كما كان له تأثير قوي على الجماعة العلمية، حيث إن دعوته العلماء أن يبحثوا عن تكذيب لأفكارهم أكثر من التحقق منها لم يمض دون انتباه، وأيضا الخط المقترح لوضع الحدود الفاصلة بين العلم الحق والعلم الزائف، قد كان له أثر مفيد. إضافة إلى أنه مهد السبيل للاهتمام الحالي بسوسيولوجيا العلم، أعني بالأبيستمولوجيا المستندة إلى مبادىء سوسيولوجية.

ومع ذلك لم تسلم «تكذيبية» بوبر من سهام النقد. فالزعم بأن النظريات التي يمكن تكذيبها هي فقط التي تؤلف العلم الحق، هي ذاتها ليست بلا مشكلات. إذ أن الكشف عن «نعامة» يكذب بالضرورة الدعوى البسيطة بأن «كل الطيور تطير»، وذلك على مستوى المنطق. ولكن عندما نمضي إلى العلم الحق، فالموقف يكون أكثر تعقيدا بما لا يمكن أن يقاس، لأن كل تقرير يجري فهو ملتزم بالركون إلى فروض مساعدة كثيرة. فلو أجري التنبؤ على أساس نظرية علمية حقة يبرهن على كذبها، فلن نستطيع أن نتأكد أبدا، حتى منطقيا، ما إذا كانت النظرية أو (الفرض المساعد) كاذبة أم لا.

ولا يزال هناك ـ مع ذلك ـ ضعفا في قلب المذهب التكذيبي. فهو يجادل بأن هناك تمييزا كيفيا أساسيا بين محاولة التحقق من نظرية لا يمكن أن تكون حاسمة، وبين محاولة تكذيبها، وهو أمر ممكن. وإذا كان يقصد من ذلك هدم المذهب الاستقرائي، فإن الأمر يمكن أن يرتد إلى هدم المذهب التكذيبي بنفس الوسيلة. ذلك لأنه، إذا كان تنبؤ نظرية ملاحظة يشير إلى أن النظرية قد كانت مكذبة، فيمكننا أن نتأكد أن هذا يكون فقط، إذا كانت قضية الملاحظة ذاتها موثوقا فيها. بيد أن عبارات الملاحظة الموثوق فيها ليست جميعا متاحة (أو على الأقل، لا يمكن أن نعرف أيا هي) ولذلك فليست لدينا وسيلة لمعرفة ما إذا كانت النظرية، أو عبارة الملاحظة كاذبة، ومن ثم فتكذيب النظريات ـ بالمعنى الدقيق ـ ليس أكثر تعيينا من التحقق.(١٩)

وعلى الرغم من أن العلماء ـ طبقا لوجهة نظر بوبر ـ لا يجرون استقراءات، إلا أنهم يعززون النظريات العلمية، ورغم أن العبارة التي تقرر أن النظرية معززة بشكل عال لا تعني ـ طبقا لبوبر ـ أن النظرية يمكن أن تقبل بوصفها صحيحة بشكل تقريبي، إلا أنه مما لا شك فيه أن معظم قراء بوبر لا يزالون يقرؤون دعواه الخاصة بالتعزيز بوصفها دعوى شبيهة إلى حد ما بدعوى تحقيق النظريات، وذلك على الرغم من اعتراضاته.(٢٠)

كذلك برهنت الفكرة الكلية عن «العالم الثالث» ـ ميدان «المعرفة الموضوعية» ـ عن عدم جاذبيتها للعديد من الانتقادات الحديثة. إذ يتضح أن للفكرة ملامح أفلاطونية بلا شك. ومع ذلك سواء أحببنا ميتافيزيقاه أم لا، فينبغي أن نلاحظ الطريقة التي استخدم بها بوبر فكرة «المعرفة الموضوعية» ليصعد الهجوم على نظريات المعرفة التقليدية. فعلى سبيل المثال، المؤلف الذي قد انتهى في الحال من تأليف كتاب، لا يعرف حتى (بالمعنى الذي ينتمي إلى «العالم الثاني») كل معلومة اشتمل عليها الكتاب. ومع ذلك فالمعرفة الموجودة هناك (المشتملة على «العالم الأول») موضوعة في ذلك الكتاب، ويمكن للناس الآخرين أن يحصلوا عليها إذا رغبوا في ذلك. وكنتيجة لمثل هذه الحجج، يلاحظ بوبر النظريات التقليدية للمعرفة ـ كتلك التي قال بها ديكارت، أو لوك، أو كانط ـ بأنها مخطئة في الفهم، لأنها تغفل تماما ما ينظر إليه بوصفه المظهر الهام للطريقة التي بها تتحصل المعرفة البشرية وتنتشر.

إذن بوبر يبحث عن معالجة لمثل هذه الوجهات من النظر، متخذا رؤية جديرة بالاعتبار لملامح الثقافة الإنسانية «للعالم الثالث»، ولقد طورت أفكاره إلى حد بعيد حول الابيستمولوجيا، ومشكلة العقل ـ الجسم في مؤلفه «الذات وعقلها» The Self and its Brain، والذي يتبنى فيه منحى ثنائي قوي للعلاقة بين العقل والجسم.(٢١)

٢ ـ توماس كون و«بنية الثورات العلمية»

رأينا فيما سبق أن كارل بوبر أرسى بداية الاتجاه التاريخي في فلسفة العلم. فبدلا من تحليل بنية المعرفة الجاهزة، الذي كان موضع اهتمام الوضعية المنطقية، راح بوبر يركز جهوده على دراسة ظهور المعرفة الجديدة، على تبدل النظريات العلمية، على تطور العلم. وكانت تتبلور في أمريكا أفكارا معينة متناقضة مع أفكار بوبر وزملائه. ولم تلبث هذه الأفكار أن كانت على رأس مؤتمر عالمي في فلسفة العلم انعقد في كلية بدفورد في لندن عام ١٩٦٥. وكان الجدال بصفة خاصة بين «البوبريين» من جهة، والفيلسوف الأمريكي توماس س. كون (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦) وأنصاره من جهة أخرى. ويبدو من الإسهامات المنشورة للمؤتمر أنه كان يوجد، في ذلك الوقت في لندن، تابعون للبوبرية، أكثر من التابعين للكونية، على الرغم من أنه بمرور الوقت مال الموقف إلى العكس. بيد أن زخم مجهودات كون في الفلسفة أخذت في الأفول، برغم أنه كان، طوال حياته، مستمرا في تقديم إسهامات هامة في تاريخ العلم. لذلك لكي نفحص بعضا من التطورات الأكثر حداثة في فلسفة العلم (خصوصا عند لاكاتوس وفيرآبند)، ينبغي أن نولي اهتمامنا إلى مؤلف كون «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢)(٢٢) الذي لاقى شهرة واسعة النطاق.

يعد كون مؤرخا للعلم بصفة رئيسية، وليس فيلسوفا، حتى على الرغم من أن الذين اهتموا بعمله اهتماما فائقا هم الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، وعلماء الاقتصاد، إلخ، أكثر من المؤرخين. والجدير بالذكر أن كتاب كون ظهر أولا في سلسلة «الموسوعة العالمية للعلم الموحد» ـ وهي السلسلة التي عرض فيها الوضعيون المناطقة الذين كانوا في حلقة فيينا وتوجهوا إلى أمريكا ـ وجهة نظرهم. وكان مشروع «العلم الموحد» أحد مشروعات أوجست كونت المؤسس للوضعية. لذلك كان كون ـ وإلى حد ما ـ في القلعة الوضعانية، بيد أن كتابه «بنية الثورات العلمية» كان أحد الأعمال البارزة الذي وضع نهاية السيادة الوضعانية.(٢٣)

وعند مناقشة عمل كون، دعنا نعطي لمحة مختصرة للنقاط الرئيسية في «بنية الثورات العلمية». يعطينا المؤلف موجزا لما يعتبره الملامح الموجهة لتواريخ العلوم المتعددة بصفة عامة. فهو يقترح أن في كل علم هناك ما يسمى بفترة «ما قبل النموذج الإرشادي» pre - paradigm.(٢٤)

تتجمع في هذه الفترة (فترة ما قبل النموذج الإرشادي) وقائع، وغالبا بصورة جزافية، دون الإشارة إلى أي خطة أو بنية نظرية مقبولة. وربما توجد ـ في هذه المرحلة ـ العديد من مدارس الفكر المتنافسة، بيد أن واحدة منها تحقق قبولا عاما. ومع ذلك تبدأ إحدى الأنساق النظرية تلقى تدريجيا قبولا عاما من قبل العلماء، وهكذا يتأسس «النموذج الإرشادي» لأول مرة. والحقيقة أن لكل عالم أسبابه المختلفة لتفضيله النظرية. فمن الخطأ أن نسأل ـ لماذا يعتقد العلماء أن نظريات آينشتين أفضل من نظريات نيوتن ـ لأن الإجابات ـ في رأي كون ـ ستختلف بقدر عدد العلماء. ومع أن كون يميل إلى التشديد على أهمية الجماعة

العلمية، والعمليات المجتمعية في فهم المشروع العلمي، إلا أن منطق تحليله الخاص يقوده إلى موقف فرداني متطرف، بقوله إن لكل عالم مجموعة من الأسباب لتفضيله النظرية. وهكذا «لا يوجد إجماع حقيقي، حتى بين المدافعين عن نفس النموذج الإرشادي»[٢٥].

وبعد الفترة التالية لما قبل النموذج الإرشادي، وبتأسيس النموذج الإرشادي، تستتبع فترة من «العلم القياسي» normal science يسلك فيه البحث طبقا لمثال مزود ببحث ناجح سابق، وعمل منجز في هذا الحقل. وبهذه الطريقة يتحقق وعد النموذج الإرشادي، ويقال إن إمكانياته تصير واقعية. والجدير بالذكر أن «العلم القياسي» لا يسعى إلى البحث عن ظواهر جديدة لم تكن معروفة من قبل، وإنما هو يعيد ترتيب تلك الظواهر برؤية جديدة، ويقول كون في ذلك: «. . ليس من أهداف العلم القياسي إيجاد أنواع جديدة من الظواهر، وإنما عوضا عن ذلك يكون البحث في العلم القياسي موجها إلى صياغة هذه الظواهر والنظريات التي يقدمها النموذج الإرشادي بالفعل»[٢٦].

وقد يحدث بالطبع أثناء فترة «العلم القياسي» نتائج غير متوقعة أو شاذة، بيد أن هذه النتائج تطمس عادة إلى حين، أو يتم التعامل معها باستخدام فروض خاصة، ولكن بأي وقت يكون فيه النموذج الإرشادي مثقلا بهذه الفروض الخاصة التي تبدأ في أن تضعفه. فيدخل العلم عندئذ مرحلة «الأزمة»، وفي هذه الفترة ينشأ سؤال عن التقنيات التجريبية الأساسية (منهجية النموذج الإرشادي)، ويجد المرء مناقشات جادة لأكثر الفروض أساسية للبنية النظرية للنموذج الإرشادي، وغالبا ما تنشأ الأسئلة الميتافيزيقية التي لم ترد صراحة في فترات العلم القياسي، وتكثر تجارب الفكر Thought - experiments التي يرى كون أنها قد لعبت، ولأكثر من مرة، دورا نقديا هاما في تطور العلم الفيزيائي. ويجدر بالمؤرخ أن يتعرف عليها بوصفها أداة فعالة في بعض الأحيان لزيادة فهم الإنسان للطبيعة. ومع ذلك فليس من الواضح تماما كيف صار لها مثل هذه التأثيرات الهامة. فهي تتعامل غالبا مع مواقف لن تفحص في المعمل، كما هو الحال مع قطار أينشتين المنطلق بسرعة الضوء من كلا حافتيه. وهي تفترض - في بعض الأحيان - وكما هو الحال في ميكروسكوب بور - هيزنبرج، مواقف لا يمكن أن تفحص بشكل كامل، بل وليس من الضروري أن تحدث في الطبيعة على الإطلاق.[٢٧] ويجد المرء أيضا - في فترة الأزمة - خلافا حول ما هو النموذج الإرشادي فعلا.

وعليه فإن الموقف في فترة الأزمة لا يختلف عما كان عليه في فترة ما قبل النموذج الإرشادي الأصلي. ولكن أخيرا، من ضمن النماذج الإرشادية العديدة الممكنة، والتي قد تقترح، يبدو أن أحدها يحقق قبولا عاما، ويستقر العلم مرة أخرى، ويعاد النظر في المناهج على ضوء النموذج الإرشادي المتبنى حديثا.[٢٨]

وبالطبع - بعد الأزمة - تظهر نظرية جديدة لتحل محل النظرية القديمة. ويقول كون في ذلك: «إن النظرية الجديدة تكون قد ظهرت فقط بعد إخفاق ظاهر في نشاط حل المشكلة العامة».[٢٩] ويقول في موضع آخر: «والنظرية العلمية تكون غير جائزة في حالة واحدة فقط، وهي أن يكون التقدم بالبديل متاحا ليحل محلها».[٣٠]

ويؤلف كل هذا ما يسميه كون «ثورة علمية». والأمثلة الواضحة التي يزودنا بها تاريخ العلم هي: الانتقال من الديناميكا الأرسطية إلى الجاليلية، ومن علم الفلك البطليموسي إلى الكوبرنيقي، ومن الكيمياء

الفلوجستونية إلى اللافوازية، ومن الفيزياء الكلاسيكية النيوتونية إلى فيزياء الكم والنظرية النسبية لأينشتين.

أما عن ماهية الثورات العلمية، ووظيفتها في التطور العلمي، فيرى كون أن الثورات العلمية هي تلك «الأحداث التطورية غير المتراكمة التي يستبدل فيها نموذج إرشادي قديم ـ كله أو بعضه ـ بنموذج إرشادي جديد يناقضه». [٣١] وهو يماثل بين الثورات العلمية والثورات السياسية، فيذهب إلى أن الثورات السياسية تبدأ عن طريق إحساس مطرد النمو بأن المؤسسات القائمة قد توقفت عن مواجهة المشاكل التي تفرضها البيئة، وبنفس الصورة فإن الثورات العلمية تبدأ عن طريق إحساس مطرد النمو بأن النموذج الإرشادي قد توقف عن تأدية الدور المنوط به في الكشف عن جانب من الطبيعة التي يمهد فيها الطريق هذا النموذج الإرشادي نفسه، «ففي كل من التطور العلمي يكون الإحساس بسوء الدور الذي قد يؤدي إلى أزمة، شرطا أساسيا للثورة». [٣٢]

وعلى هذا الأساس، يتم قبول النماذج الإرشادية طوعا من طرف الجماعة العلمية، وعلى أساس عوامل كثيرة صعبة التحديد، ليست من طبيعة علمية خالصة فحسب، بل واجتماعية وثقافية ونفسية كذلك.

ويأتي تبدل النماذج الإرشادية إيذانا بظهور مهمات علمية جديدة، ونمط جديد من النظريات العلمية، وأساليب جديدة أفضل في حل «الألغاز». وهو لا يقصد من ذلك تعمق معارفنا عن العالم أو الاقتراب من الحقيقة، وإنما المعرفة عند كون لا تتعمق ولا تتسع، وإنما تتحول، ذلك أن النماذج الإرشادية والنظريات التي تنشأ على أساسها تتميز «باللاقياسية» incommensurability، بأساليب رؤية العالم وواقع البحث العلمي في هذا العالم. ومن هنا يلزم أن نظريات الطبيعة المقبولة من قبل الجميع فيما مضى من الزمن، لم تكن ككل «أقل علمية ولا أكثر ذاتية من النظريات القائمة اليوم. فلا يجوز أبدا ـ في رأي كون ـ اعتبار النظريات العلمية القديمة نظريات غير علمية، استنادا فقط إلى مجرد كونها قد هجرت». [٣٣] وإذا أردنا توضيحا أكثر عن «اللاقياسية» نعرض لشرح فيرآبند لها. يذهب فيرآبند إلى أن كون قد لاحظ أن النماذج الإرشادية المختلفة:

(أ) تستخدم المفاهيم التي لا يمكن أن تدخل في العلاقات المنطقية المعتادة للتضمن والاستبعاد والتداخل.

(ب) تجعلنا نرى الأشياء بصورة مختلفة (فالعاملون في البحث العلمي الذين ينتمون لنماذج إرشادية مختلفة لا يكون لديهم مفاهيم مختلفة فحسب، وإنما إدراكات حسية مختلفة أيضا).

(ج) تحتوي على مناهج مختلفة لتشييد البحث وتقييم نتائجه.

كما تبين اللاقياسية أيضا أن شكلا معينا من المذهب الواقعي يتعارض مع الممارسة العلمية. فقد اعتقد الوضعيون أن العلم يتعامل أساسا مع ملاحظات. فهو يرتب ويصنف الملاحظات، ولا يمضي أبدا خلفها. وأن التغير العلمي إنما هو تغير للنظم التصنيفية، ويوضح الوضعيون أن العالم يشتمل على ما هو أكثر بكثير من الملاحظات. فهناك الكائنات العضوية، والحقول، والمحيطات، والجسيمات الأولية، والقتلة، والأشرار، وهكذا. والعلم ـ طبقا لهم ـ يكتشف هذه الأشياء تدريجيا، يحدد خواصها وعلاقاتها المتبادلة. إنه يجري اكتشافات دون تغير الموضوعات والخواص والعلاقات المكتشفة، وهذا هو جوهر الموقف الواقعي الذي يرى قياسية النظريات العلمية. [٣٤]

أما اللاقياسية فترى أنه إذا كانت النظريات قياسية لما نشأت مشكلة، فلدينا ببساطة إضافة للمعرفة، تراكم معرفي، لكن الأمر ليس على هذا النحو، هناك ثورات علمية. لذلك فهي لا تفترض بالتأكيد أن نظريتين لا قياسيتين تتعاملان مع حالة موضوعية واحدة من أمور الواقع، لكي تجري افتراضا قد تفترض فيه أن كلتا النظريتين على الأقل إنما تشيران إلى نفس الموقف الموضوعي، ولكن كيف يمكننا أن نقرر أنهما «معا» يشيران إلى نفس الموقف، في حين أنهما معا لا يفهمان بعضهما البعض أبدا.[٣٥]

أما الحديث عن تقدم العلم عند كون فأمر ممكن، ولكن لا بمعنى الاقتراب من الحقيقة، بل فقط بمعنى القدرة على حل الألغاز. ولقد نعت - بسبب هذا الموقف - بأنه نسبي Relativist. إذ يشبه كون التقدم العلمي بالارتقاء البيولوجي الذي يتم بلا هدف معين. غير أن ارتقاء العالم العضوي ارتقاء غير واع، أما العالم في نشاطه فيسعى - وعن وعي كامل - إلى هدف عام واحد، إلى معرفة الطبيعة والعالم المحيط بنا، ومن السهل إيراد أية كمية مطلوبة من تصريحات وشهادات كبار العلماء التي تؤكد على غاية العلم هذه. ولكن المزاج النسبي لـ «فيلسوف العلم» (وليس كون وحده) يدفع به إلى التوهم أنه يعرف، وأكثر من العلماء أنفسهم، ماذا يعملون وإلى أين يسيرون.

و يعد مفهوم «الزمرة العملية» الذي جاء به كون أكثر أهمية وأبعد مدى. فإن معالجة هذا المفهوم وتحديد دور الزمرة العلمية في تطور العلم هما اللذان كانا وراء أهمية كون بالنسبة إلى الفلسفة العلمية في النصف الثاني من القرن العشرين. فمن السهل تتبع تأثير كون في جملة من المذاهب التي رأت النور بعد ظهور كتابه. إن دور الزمرة العلمية - عند كون - لا يقوم فقط في أنها تنظم العمل العلمي وتؤثر على اختيار موضوعات البحث، وتوفر إمكانية النشاط المشترك لجماعات علمية كثيرة، وإنما دورها الأهم يعود إلى وسم الزمرة العلمية، أو قبولها هذه أو تلك من المبادىء النظرية والنماذج الإرشادية والمناهج التي تكون ملزمة لكافة أعضائها. والأمر الرئيسي هنا هو أن اتفاق الزمرة العلمية يشكل أيضا معيار يقينية هذه النظريات أو تلك.[٣٦]

ومن الواضح أن هذا الفهم لوظائف الزمرة العلمية ودورها إنما هو حصيلة مباشرة للقناعة الخاطئة بتعذر بلوغ الحقيقة عموما. ففي حال إنكار الحقيقة الموضوعية يكون أقرب السبل النظر إلى الحقيقة على أنها كل ما تؤمن به الجماعة اليوم، كل ما اتفقت على اعتباره يقينا، حقيقة. فبما أن هدف العالم هو حل الألغاز، فإن نجاحه في هذه المهمة يكافأ باعتراف باقي أعضاء زمرته العلمية، وباعترافهم و حدهم. وفي هذه الحالة، يفهم كون الزمرة العلمية على أنها زمرة من العلماء، وأحيانا ينظر إليهم من منظار أوسع، فيذهب إلى أن وصفه لتطور العلم له ما يناظره في الميادين الأخرى، إذ كان مؤرخو الأدب والموسيقى والفنون التشكيلية والتطور الاجتماعي وغيرها من ألوان النشاط البشري يضعون موضوعات بحثهم على نفس النحو. وينوه كون بضرورة الدراسة المقارنة للزمر في ميادين الثقافة الأخرى.[٣٧]

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن كون قليلا ما تطرق إلى مشكلة اللغة، ومع ذلك فإن الزمرة العلمية التي يتحدث عنها توحدها لغة عامة، وكل ما تفعله هذه الزمرة، وكل ما تقبل به إنما يصاغ أيضا في لغة معينة وعبرها. ولكل نموذج إرشادي لغته الخاصة. ومن هنا يمكن النظر إلى الزمرة العلمية على أنها زمرة لغوية، وعلى هذا الأساس يمكن إدراج نظرية كون في التيار اللغوي الذي يسود اليوم في الفلسفة المعاصرة.

٣ ـ إمري لاكاتوس، «ومنهجية برامج البحث العلمي»

كان لاكاتوس (١٩٢٢ ـ ١٩٧٤) مجريا المولد، فقد ولد بالمجر عام ١٩٢٢ في عائلة ليبزتز. واختير اسم لاكاتوس (المشتق من اسم «لوكسميث») أثناء النظام النازي، فقد كان عضوا نشيطا في الحركة المقاومة للنازي، وكان طالبا في الدراسات العليا تحت إشراف جورج لوكاتش. وفي عام ١٩٤٧ تولى منصب «سكرتير» في وزارة التعليم، فكان مسئولا عن إصلاح ديمقراطي للتعليم العالي. وفيما بعد سجن أربع سنوات تقريبا من ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣، منهم سنة في حبس انفرادي، وكان ذلك بسبب دعوته التعديلية Revisionism (وهي دعوة في الاشتراكية الماركسية الثورية تؤيد الأخذ بروح التطور). ثم عمل بين عامي ١٩٥٤ و١٩٥٥ مترجما تحت إشراف الرياضي أ. ريني، وكان قد تأثر بمؤلف ج. بوليا، ورتب بعد ذلك الرحيل إلى الغرب بعد الثورة البلغارية عام ١٩٥٦، والتحق بكامبردج فكتب أطروحة الدكتوراه المعنونة: «براهين وتفنيدات: منطق الكشف الرياضي»، والتي نشرت فيما بعد بالمجلة البريطانية لفلسفة العلم. واتخذ العمل صورة غير معتادة، إذ عقدت مناقشة متخيلة بين مدرس ومجموعة من الطلاب في مسألة البرهان على حدس ديكارت/ أويلر بأنه بالنسبة للشكل متعدد السطوح فإن عدد الزوايا ناقص عدد الأضلاع زائد عدد السطوح يساوي اثنين. وكان التاريخ الفعلي للكشف معدا من جديد في حواشي ضخمة. إذن كان للاكاتوس طريقة خصوصية في كتابة تاريخ وفلسفة العلم.

ومنذ العام ١٩٦٩، انتقل لاكاتوس إلى مدرسة لندن للاقتصاد، حيث خضع لتأثير بوبر، وشغل أخيرا كرسي أستاذ المنطق. ولقد أثارت الورقة التي كتبها بعنوان «التكذيب ومنهجية برامج البحث العلمي» ـ ذات الشهرة الواسعة ـ اهتماما بالغا، واستخدمت كأساس لعدد من الأبحاث التاريخية.

وقد عاجلته المنية في حادث سيارة أليم على حين غرة عام ١٩٧٤ فأسف عليه الجميع أشد الأسف، إذ لم يتطرق لأحد أدنى شك في أنه لو عاش عمرا مديدا، لكان قد قدم إسهامات عديدة في مجال فلسفة العلم، ورغم أن كتاباته كانت متعددة إلا أننا سنقصر اهتمامنا على «التكذيب وبرامج البحث العلمي» لما له من أهمية خاصة.

حاول لاكاتوس بادىء ذي بدء أن يعيد لتاريخ العلم بناءاته العقلانية، واستخدم في ذلك قولا مأثورا لكانط يقرر فيه: «إن فلسفة علم بدون تاريخ علم خواء، وتاريخ علم بدون فلسفة عماء». ومن أجل شرح الكيفية التي بها ينبغي أن يتعلم تاريخ العلم من فلسفة العلم، والعكس بالعكس، يشرع لاكاتوس في مناقشة أن: [٣٨]

(أ) فلسفة العلم تزود المناهج المعيارية بمصطلحات تمكن المؤرخ من أن يعيد بناء «التاريخ الداخلي» فيقدم لنا تفسيرا عقلانيا لنمو المعرفة الموضوعية.

(ب) إنه بمساعدة تاريخ «مفسر بصورة معيارية» يمكننا تقييم منهجين متنافسين.

(ج) إن أي إعادة بناء عقلاني لتاريخ إنما يكون في حاجة إلى تزويده بـ«تاريخ خارجي» إمبيريقي (سوسيو ـ سيكولوجي).

ولعلنا نلاحظ هنا أن لاكاتوس قد استخدم ثلاثة مصطلحات رئيسية يفسر بها إعادة البناء هذه، ألا وهي: «التاريخ الداخلي» و«المناهج المتنافسة» و«التاريخ الخارجي». فما الذي يعنيه من تلك المصطلحات؟

قبل أن نتعرض لما يعنيه لاكاتوس من تلك المصطلحات، تجدر الإشارة إلى أن بوبر كان قد ذهب إلى أن النظرية (أو الفرض) يمكن إنقاذها دائما من مأزق التكذيب إذا عززناها بفروض إضافية مساعدة، وطبقا لبوبر يكون هذا مسموحا به فقط لو أن الفرض المساعد الجديد (أو الفروض) تزيد من عدد النتائج للملاحظة، ذلك لأنها ينبغي أن تزيد من «المضمون الأمبيريقي» للنظرية. وإن لم تفعل ذلك، ينظر إلى الفرض المساعد بأنه وضع لغرض معين، وهو غير مسموح به طبقا للقواعد المنهجية المفضلة لبوبر.

وهذه النقطة بالذات هي التي تناولها لاكاتوس لكي يطور على أساسها وصفا «للديناميكا» النظريات، فعمل على أن يحلل ليس فقط بنية النظريات العلمية، والطريقة التي بها تكذب، وإنما أيضا العمليات التي بها تفسح نظرية (أو فرض) مجالا لنظرية أخرى (أو فرض آخر) في «برنامج بحث» متطور بصورة تدريجية(٣٩) بهدف تجاوز النزعة التكذيبية البوبرية، والتغلب على الاعتراضات التي وجهت إليها. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن لاكاتوس ساند بدون تحفظ النزعة الموضوعية كما هي عند بوبر، ويعتبر منهجيته في برامج البحث العلمي إنما تنتمي إلى الرؤية التي تتضمنها النزعة الموضوعية إلى العلم. وهنا نأتي إلى أهم مصطلح من المصطلحات الثلاثة التي درج لاكاتوس على استخدامها بغرض إعادة البناءات العقلانية لتاريخ العلم، وأعني به منهجية برامج البحث العلمي. فماذا يعني به؟

تتناول منهجية لاكاتوس القرارات التي يتخذها العلماء، والاختيارات التي يقومون بها. هذه القرارات والاختيارات التي يتخذونها عن طريق تبنيهم لنواة صلبة وتساعد على الكشف الإيجابي.(٤٠) والمساعد على الكشف الإيجابي هو سياسة للبحث أو التصميم أو خطة تم تصورها مسبقا «يختار المشتغلون بالعلم تبنيها. والمشاكل التي يختارها العلماء المشتغلون على برامج للبحث اختيارا عقلانيا، هي المشاكل التي يحددها المساعد على الكشف الإيجابي. ويقول لاكاتوس: «طبقا للمنهجية التي أدعو إليها، فإن الإنجازات العلمية العظيمة ليست سوى برامج بحث يمكن تقييمها في حدود مشكلة الدورات المتقدمة والمتفسخة، حيث تشتمل الثورات على برنامج بحث واحد (يتخطى في التقدم آخر) ويحل محله. وتسعى هذه المنهجية إلى إعادة بناء عقلاني جديد للعلم».(٤١) ومن ثم فإنه ينبغي إجمالا الحكم على المزايا النسبية لبرامج البحث تبعا للدرجة التي تتقدم بها أو تتدهور. والبرنامج المتدهور أو المتفسخ، يترك المكان للبرنامج المنافس الأكثر اتصافا بالتقدم، تماما كما تراجع علم الفلك البطليموسي أمام نظرية كوبرنيق.(٤٢)

أما أفضل تقديم لهذه المنهجية فهو أنها - فيما يذهب لاكاتوس - تتعارض مع مذهب التكذيب، والمذهب الاصطلاحي على الرغم من أنها تستعير من كليهما عناصر ضرورية. فهي تستعير من المذهب الاصطلاحي السماح عقلانيا بأن نقبل عن طريق اصطلاح ليس فقط «عبارات واقعية» مفردة محددة زمانيا - مكانيا، وإنما أيضا نظريات كلية محددة زمانيا - مكانيا. ويضحى هذا - في الواقع - دليلا أكثر أهمية على استمرارية النمو العلمي. فلا ينبغي أن تكون وحدتنا الأساسية للتقييم نظرية منعزلة أو حشد من النظريات، وإنما أن تكون بالأحرى «برنامج بحث» صلب النواة، مقبولا اصطلاحيا («لا يمكن دحضه» لقرار مؤقت)، وأن تكون

مساعدا على الكشف أو موجها إيجابيا، يعرّف المشكلات، ويختصر بناء الفروض المساعدة، ويتنبأ بالشواذ ويحولها إلى أمثلة، وكل ذلك طبقا لخطة محكمة سبق إدراكها. فالعالم يضع الشواذ في قائمة، ولكن طالما أن برنامج بحثه يمضي بقوته الذاتية، فيمكنه أن يضع هذه الشواذ جانبا، حيث إن الوجه الأولي لبرنامجه هو الذي يملي عليه اختيار المشكلات وليس الشواذ، أما عندما تضعف القوة القيادية للموجه الإيجابي، فربما يتطلب ذلك أن نولي اهتماما أكبر بالشواذ، وبهذه الطريقة يمكن لمنهجية برامج البحث أن تفسر الدرجة العالية لاستقلال العلم النظري. أما سلسلة الحدوس والتفنيدات، بالنسبة لمن يأخذ بمبدأ التكذيب الساذج فلا يمكن أن تكون مفككة. فما هو بالنسبة إلى بوبر خارجي، ميتافيزيقي مؤثر، فإنه يتحول هنا إلى «قوة خارقة» للبرنامج.[43]

ويؤكد لاكاتوس على أن «منهجية برامج البحث إنما تقدم صورة عن العلم تختلف كثيرا عن الصورة التي تقدمها منهجية التكذيبي. حيث أن أفضل استهلال افتتاحي ليس افتراضا يمكن تكذيبه، وإنما هو برنامج بحث»[44] ويتقدم العلم بفضل السباق بين برامج البحث العلمي، ويكون برنامج علمي ما أفضل من آخر منافس له، إذا كان يكتسي طابعا تقدميا أكثر، وهو يتوقف على درجة تماسكه، وعلى عدد التنبؤات التي يقود إليها».[45]

ويسلم لاكاتوس بأنه لا يمكن الحكم على ما يتصف به «برنامجان للبحث» من مزايا إلا بعد أن تفصلنا عنهما فترة زمنية كافية. ويقول في هذا الخصوص: «من الصعوبة بمكان أن نبت في الأمر، وبصفة خاصة لأن المرء لا ينبغي أن يطلب التقدم في كل خطوة فردية، أي حين يتضح برنامج بحث ونفقد الأمل فيه، أو حين يحقق أحد برنامجين متنافسين تقدما حاسما على الآخر... فعدم الاتساق المنطقي لا يعد برهاناً، ولا الحكم العلمي التجريبي لما هو شاذ يمكن أن يبطل برنامج بحث ويجعله في مرتبة أدنى. فما أسهل أن تكون «حكيما» بعد أن يكون الحدث قد تم».[46]

ويتألف «البرنامج البحثي» من سلسلة متعاقبة من الأبحاث المنجزة من قبل باحث بمفرده أو أكثر، بحيث يتبع فيها قواعد منهجية معينة. والحقيقة أن لاكاتوس أشار إلى القواعد كما لو أنها هي البرنامج ذاته. فقد كتب يقول: «يتألف البرنامج من قواعد منهجية: تدلنا بعضها على طرق البحث التي نتجنبها (المساعد على الكشف السلبي) أما البعض الآخر منها، فتدلنا على الطرق التي نسلكها (المساعد على الكشف الإيجابي)».[47]

تكلمنا عن منهجية برامج البحث عند لاكاتوس، ولقد اعترضتنا ـ أثناء ذلك ـ مصطلحات مثل: «النواة الصلبة» و«المساعد على الكشف السلبي» و«المساعد على الكشف الإيجابي»، لا نستطيع أن نميط عنها اللثام، إلا إذا تناولنا المصطلحين الآخرين بالبحث، وأعني بهما «التاريخ الداخلي» و«التاريخ الخارجي».

إن «التاريخ الداخلي» عند لاكاتوس إنما هو تاريخ نظرية ملفوظة في عبارات، ولا تتألف تلك العبارات من تقرير بحث نهائي فحسب، وإنما أيضا من عمل ناجح، أو من كتابات سريعة دونها أحد علماء الفيزياء في خطاباته، أو من حواشي إحدى المجلات العلمية. كما تشتمل العبارات على إعلان ما نؤديه ولماذا نؤديه. فهي تشتمل على ردود أفعال الإخفاق، واعترافات الانتكاس، واندفاعات النجاح. ولا أهمية بعد ذلك

للكيفية التي يتم بها إنجاز الأعمال العلمية ، فالتاريخ الداخلي يظل تاريخا للعبارات وليس تاريخا للأفكار أو الصور الذهنية . ولن يكون المؤرخ الداخلي المحنك هو الذي يستخرج من رأسه فكرة بارعة ويلقي بها في سجلات التاريخ ، وإنما سيكون هو القارىء الذي يستطيع أن يغربل العبارات البائة القاطعة التي يمكن أن تبني تعميمات تتنبأ بحوادث ما تبقى من العبارات التي تؤلف التاريخ الداخلي . وعلى الرغم من أن أحدا ليس بمقدوره أن يستخلص التعميمات الصحيحة ، إلا أن لاكاتوس كان لديه بعض الأدوات التي تمكنه من إنجاز هذه المهمة . وتلك الأدوات هي : النواه الصلبة Hard core، والحزام الواقي Protective belt ، والمساعد على الكشف Heuristic . (٤٨)

والنواة الصلبة هي التي تتيح لبرنامج بحث خصائصه المميزة بصورة أفضل ، وتتكون هذه النواة من بعض الفرضيات العامة جدا ، والتي تشكل القاعدة التي ينبغي للبرنامج أن ينمو ويتطور انطلاقا منها . وهذه بعض الأمثلة على ذلك . تتشكل النواة الصلبة في علم الفلك لدى كوبرنيق من فرضيتين : وهما أن الأرض تدور حول شمس مستقرة ، وأن الأرض تدور حول محورها كل يوم . وفي الفيزياء النيوتونية تتشكل النواة الصلبة من قوانين الحركة ومن الجاذبية الكونية كما تصورها نيوتن . والنواة الصلبة في المادية التاريخية لدى ماركس هي فرضية أن التغير الاجتماعي يجد تفسيره في صراع الطبقات ، وهذه الطبقات تتحدد طبيعتها وتفاصيل الصراع بينها ، في نهاية التحليل ، بالبنية التحتية الاقتصادية . (٤٩)

وفيما يتعلق «بالحزام الواقي» فإن أي عدم تطابق بين برنامج من برامج البحث ، وبين معطيات الملاحظة ، ينبغي أن ينسب ، لا إلى الفرضيات التي تشكل نواته الأصلية ، بل إلى أي جزء آخر من أجزاء البنية النظرية ، وإن تشابك الفرضيات الذي يشكل هذا الجزء الآخر من البنية هو ما يسميه لاكاتوس «الحزام الواقي» . وهو لايقوم فقط في فرضيات مساعدة صريحة تكمل النواة الصلبة ، بل يقوم أيضا في الفرضيات الضمنية أو المتضمنة في وصف الشروط الابتدائية ، وفي منطوقات الملاحظة . (٥٠)

ولقد لاحظ لاكاتوس أن الفرضيات أو النظريات التي تؤلف برنامج بحث ليست جميعا متساوية المكانة . إذ تعامل بعضها على أنها مقدسة إلى أبعد حد ، أو بلغة بوانكاريه أنها «مصطلح» عليها .

وتقبل الأخريات لكونها عرضة للتعديل والتغيير ، وعندما تعدّل تصبح محكمة نتيجة لتطورات برنامج البحث ، ويطلق على الأولى اسم «النواة الصلبة» ، وعلى الثانية اسم «الحزام الواقي» .

أما المصطلح «Heuristic» فيعني مساعدا على الكشف «Serving to find out» . ذلك أنه يسهل الكشف و(المصطلح من صياغة ويل فيلسوف العلم الإنجليزي المعروف) ، وهو يستخدم بصفة عامة للإشارة إلى نظم التعليم التي يكشف فيها التلاميذ الأشياء بأنفسهم . لذلك ـ طبقا للاكاتوس ـ يتميز كل برنامج بحث بمجموعتين من القواعد ، تخبرنا المجموعة الأولى ماهي طرق البحث التي ينبغي تجنبها ، وتخبرنا الأخرى عن الطرق التي ينبغي أن نتبعها . ومن المسلم به عندئذ ، أن تطبيق مثل هذه القواعد سيسهل عملية الكشف . (٥١)

وينقسم المساعد على الكشف عند لاكاتوس إلى مساعد على الكشف سلبي ، وآخر إيجابي . المساعد على الكشف السلبي لبرنامج ما ، هو المطلب الذي يقضي بالحفاظ على نواة البرنامج الصلبة ثابتة غير منقوصة

خلال نمو هذا البرنامج وتطويره. وكل عالم يجري تعديلا في النواة الصلبة، فإنه يختار الخروج عن برنامج البحث الذي يشتغل فيه. فقد اختار تيكو براهه ترك البرنامج الكوبرنيقي والبدء في برنامج آخر، وذلك عندما اقترح التسليم بفرضية أن جميع الكواكب الأخرى ـ غير الأرض ـ تدور حول الشمس، وأن الشمس ذاتها تدور حول أرض مستقرة.[52] أما المساعد على الكشف الإيجابي فهو الذي يوجه المشتغلين بالعلم إلى ماينبغي أن يفعلوه. ولقد سبق أن تحدثنا عن وظائفه عندما تعرضنا إلى منهجية برامج البحث.

وتجدر الإشارة إلى أن «المساعد على الكشف السلبي» يشترط للبرنامج ألا تكون الفروض الخاصة «بالنواة الصلبة» متغيرة. فإذا ما تغيرت «النواة الصلبة»، عندئذ قد يهجر المرء برنامج البحث ويتحول إلى آخر، أو بلغة كون يتحول إلى نماذج إرشادية أخرى. ومن ناحية أخرى، فإن «المساعد على الكشف الإيجابي» للبرنامج يمكن أن يضع العديد من الفروض الإضافية لتعديل شواذ قد تظهر في البرنامج. ويقال إن البرنامج يكون متقدما طالما كان نطاق الملاحظات الامبيريقية يسبب النمو في المعرفة، خصوصا بمعنى نجاحه في التنبؤ بوقائع جديدة، ويوصف البرنامج بأنه متفسخ إذا لم يستطع أن يفعل ذلك.

وكمثال على برنامج بحث متقدم يتخذ لاكاتوس نظرية وليام براوت الجزيئية (١٨١٥)[53]، التي ترى أن الأوزان الذرية لجميع العناصر ينبغي أن تكون أعدادا صحيحة. وكانت «النواة الصلبة» للبرنامج ترى أن جميع الذرات متحدة بذرات الهيدروجين (وهذا يعطي بالفعل وزنا ذريا لها بنسبة(١)). ولقد انتصر برنامج براوت الذي استطاع أن يفسر الشواذ في حدود عدم ملاءمة الحزام الواقي.

وعلى الرغم من أن النظرية احتويت مية لسنوات طويلة، إلا أن أفكارا جديدة في بنية الذرة قد انبثقت في غضون السنوات الأولى من القرن العشرين. وفي خضم الأحداث تأسست ترجمة جديدة لفروض براوت، مدعمة من قبل «مساعد على الكشف إيجابي» لبرنامج البحث. وكانت الآلية المتبعة في حل المشكلات تستوعب الشواذ أولا بأول.

إذن لو استمر برنامج البحث في التحسن، لأدى ذلك إلى اكتشاف ظواهر جديدة تعلل بنجاح في حدود الظواهر المتعددة للبرنامج، فتحصل عندئذ على «تغير مشكلة متقدمة» «a progressive problem shift». لأن الفروض الجديدة الموضوعة في «الحزام الواقي» تزيد من المضمون الامبيريقي للنظرية (أو البرنامج). ولكن في ظروف مبشرة بنجاح أقل، عندما تنتهي القوة الدافعة للبرنامج، فإن الفروض الجديدة المضافة تتحول إلى «فرض خاص»، لأنها تنقذ الفروض المسبقة «للنواة الصلبة»، بيد أنها لا تسمح بالتنبؤ بظواهر جديدة مختبرة. أو بلغة بوبر، ليس لديها ما تفعله لتحسين المضمون الإمبيريقي للنظرية. ويقال في مثل هذه الظروف إن برنامج البحث خاضع لما اسماه لاكاتوس «تغير مشكلة متفسخة» «degenerating problem shift».

هذا فيما يتعلق «بالتاريخ الداخلي»، أما «التاريخ الخارجي» عند لاكاتوس، فهو يبحث ـ بصفة عامة ـ في العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية التي لا تدخل مباشرة في المحتوى العلمي، ولكن يعتقد أن لها تأثير أو أنها تفسر بعض الأحداث في تاريخ المعرفة، فقد يشتمل «التاريخ الخارجي» على تغييرات في نسق مدرسي، أو الإتيان بقمر صناعي، أو التعرض للنظام البابوي ومسار جمهورية فيمر.[54] ويرى لاكاتوس أن واحدة من أكثر المشكلات أهمية بالنسبة إلى التاريخ الخارجي هي أن «يعين الشروط السيكولوجية والاجتماعية الضرورية (ولكن غير الكافية بالطبع) لجعل التقدم العلمي ممكناً».[55]

هذا هو النموذج الذي قدمه لاكاتوس «لتاريخ العلم» بغية إعادة بناءاته العقلانية، وهذه هي «منهجية برامج البحث العلمي» التي أراد لاكاتوس من خلالها أن يتتبع مسار العلم، بغية رصد العوامل التي يمكن أن تؤثر في تقدم العلم ونمو المعرفة العلمية، ولكن يلاحظ أنه ـ فيما يتعلق ببرامج البحث العلمي ـ إذا كان من الممكن للمزايا النسبية التي تمتلكها الفرضيات المتنافسة داخل برنامج للبحث، أن تحدد بكيفية مباشرة نسبيا، فإن المقارنة بين برنامجين للبحث تعد عملية ذات طابع إشكالي أشد.[٥٦] حيث إنه ينبغي ـ إجمالا ـ أن يتم الحكم على المزايا النسبية لبرامج البحث، تبعا للدرجة التي تتقدم بها أو تتدهور. فالبرنامج المتدهور أو المتفسخ، يترك المكان للبرنامج المنافس الأكثر اتصافا بالعلم. بيد أن الصعوبة الرئيسية التي تواجه لاكاتوس تكمن في حقيقة أن الاختيار بين برنامجي بحث متنافسين لا يكون غالبا قاطعا بوضوح كما هو الحال بالنسبة للاختيار البوبري القاطع بين نظريتين متنافستين. لذلك اتجه لاكاتوس أخيرا ـ كما سبق القول ـ إلى الاعتراف بأنه ليس ثمة برنامج بحث يمكن تفضيله عن آخر. حقا قد يكون هناك فائدة في الحصول على أكثر من برنامج واحد، تعمل كلها بصورة متزامنة، بل ومن الحصول حتى على برامج «متفسخة». بيد أننا لو سلمنا بذلك، سنجد أنفسنا متجهين نحو وجهات نظر باول فيرآبند ومذهبه في «الفوضوية المنهجية».

٤ ـ باول فيرآبند و«الفوضوية المنهجية»

يقول «شالمرز»: «تعد وجهة نظر فيرآبند حول العلم واحدة من أكثر وجهات النظر جرأة واستفزازا، وأي عرض حول طبيعة العلم وموقعه، يريد لنفسه أن يكون كاملا، لابد له ألا يغفل هذا التحليل النابغ والفريد من نوعه»[٥٧]

يرى فيرآبند أن العلم كان دائما في طليعة المحاربين ضد النزعة السلطوية والخرافة، وأننا ندين له بالحرية العقلانية المتزايدة تجاه الاعتقادات الدينية، كما ندين له بتحرر الجنس البشري من الأفكار البالية، والأشكال العتيقة الجامدة من التفكير. فالعلم والتنوير هما شيء واحد. حتى أن معظم المتقدين المتطرفين للمجتمع، إنما يعتقدون في هذا. فكروبوتكن يريد أن يهدم جميع المؤسسات وصور الاعتقاد التقليدية، ويستثني العلم من ذلك. كما ينتقد إبسن معظم التفريعات المألوفة للأيديولوجيا البرجوازية السائدة في القرن التاسع عشر، ولكنه يترك العلم دون مساس. وجعلنا ليفي ـ شتراوس ندرك أن الفكر الغربي لا يعتبر قمة الإنجاز البشري الوحيد، كما كان معتقدا من قبل، ولكنه يستثني العلم من انتسابه للأيديولوجيا. كما كان ماركس وإنجلز على قناعة تامة بأن العلم سوف يساعد العمال في سعيهم للتحرر العقلي والاجتماعي. ويتساءل فيرآبند: «فهل كان هؤلاء الناس جميعا مخدوعين؟ وهل هم مخطئون جميعا فيما يتعلق بدور العلم؟ وهل هم جميعا كانوا ضحايا خرافة؟»[٥٨]

يجيب فيرآبند على ذلك بأن علم القرنين السابع عشر والثامن عشر كان في الواقع أداة للتحرر والتنوير. ولا يستتبع ذلك أن يظل العلم هو تلك الأداة. فلا يوجد في العلم أو في أي أيديولوجيا أخرى شيء موروث يجعله متحررا بالضرورة. بل إن «حكم العالم على المجتمع يقبل بوجه عام وبنفس التبجيل الذي كان يقبل به حكم الأساقفة والكرادلة من زمن ليس ببعيد جدا.. ولسوف ترى أن العلم قد أصبح الآن جائرا مثله في ذلك مثل الأيديولوجيات تماما، وحق علينا الآن أن نناصبه العداء».[٥٩]

فماهي يا ترى الدواعي والأسباب التي جعلت فيرآبند يطالبنا بأن نناصب العلم العداء؟ هذا ما سوف نجيب عليه بعد أن نعرض عرضا موجزا لسيرة حياته.

كان باول فيرآبند(١٩٢٤-١٩٩٥) بعد الحرب العالمية الثانية مقيما في فيمر Weimer بزمالة دولة في معهد التجديد المنهجي للمسرح الألماني، وكان يمثل مثلما يفعل أصحاب فرقة بريخت، وبعد التمثيل اعتاد المشاهدون أن يناقشوا ويقيموا ماشاهدوه. وبعد عام في فيمر أصبح فيرآبند طالبا للتاريخ في فيينا. بيد أنه درس أيضا الفيزياء والفلك، وواظب على محاضرات الفلسفة، فصار عضوا مؤسسات لنادي الفلسفة «دائرة كرافت» تحت قيادة فيكتور كرافت V.Kraft العضو السابق في دائرة فيينا. وعقدت اجتماعات في العديد من الأماكن بقرية ألباخ Alpach في تيرول Tirol، وهناك تعرف على العديد من الطلاب النابغين، والفنانين المشهورين، والسياسيين البارزين وتأثر بهم أيما تأثر. كما قابل في فيينا الفيزيائي المنشق فليكس ايرنهافت Felix Ehrenhaft، وكان متأثرا بطريقته في اتخاذ مواقف متطرفة. ومن الواضح أن علاقة فيرآبند بعقلانية العلم قد قاست بالقرب من ايرنهافت، لأنه لم يكن ينظر في ذلك الوقت باعتباره مشروعا يعتمد تقدمه على تأثيرات عقلانية. وتقابل أيضا في تلك الفترة مع الفيزيائي الشهير فيليب فرانك Ph. Frank (الذي كان عضوا في حلقة فيينا فيما سبق)، ومع العديد من المثقفين الماركسيين.

وبجانب هذه الاتصالات، تقابل فيرآبند وتأثر بالفيلسوفة البريطانية اليزابيث انزكومب E. Anscombe، التي كانت قد حضرت إلى فيينا لتتعلم الألمانية كي يتسنى لها ترجمة مؤلفات فتجنشتين. ولقد ناقشت مع فيرآبند أفكار فتجنشتين تفصيلا، وأصبح فيرآبند مقتنعا، نتيجة لفلسفة فتجنشتين المتأخرة، أنه ينبغي أن تتغير مبادىء معينة، من عصر لآخر، أو من دوره إلى أخرى تليها، وأن هذه المبادىء قد تختلف جوهريا بالنسبة للغات وثقافات متباينة. لذلك فإنه كان يشعر أنه يمضي بخطى متسارعة نحو مذهب «اللاقياسية». (٦٠)

وفي ألباخ عام ١٩٤٨، تقابل كل من بوبر وفيرآبند، وقد تأثر الأخير بأفكاره أيما تأثر، وفي الخمسينيات عمل فيرآبند مع بوبر في انجلترا، فعمل محاضرا في فلسفة العلم في بريستول Bristol، حيث عمق دراساته السابقة في نظرية الكم. واعتقد في تلك الفترة بأن المبادىء الفيزيائية العامة إنما تستند إلى فروض منهجية تنتهك عندما تتقدم الفيزياء.

ومنذ عام ١٩٥٨ شغل فيرآبند كرسي الفلسفة في جامعة كاليفورنيا، وأسند إليه إنجاز سياسات التعليم بولاية كاليفورنيا، وفي الستينات أصبح فيرآبند، وبطريقة لم يكن في الإمكان تجنبها، مقبوضا عليه في حركة احتجاج الطلاب ببيركلي، وأضحى مهتما بما سمي «المجتمع البديل» «alternative society» وبأفكار ماقبل الثقافات والأجناس اللا-أوربية التي تعبر عن مثل الحياة وإمكانيات الوجود الإنساني، ثم شرع في دراسة نشأة «المذهب العقلي» عند اليونان القديم، وتأثيره المدمر على الثقافة الغربية. وبدأ في نفس الوقت يعيد قراءاته في المدرسة الدادية للتصوير، ومسرح العبث.

وأخيرا، في إنجلترا، اقترب فيرآبند من لاكاتوس، ودخل معه في جدال عقلي طويل. بيد أن لاكاتوس وافته المنية فجأة، فكان لذلك أثره السيء على فيرآبند. وكانت حصيلة مناقشاته مع لاكاتوس كتابه الشهير

«ضد المنهج» «Against Method» وإلى هنا لعلنا نكون قد وصلنا إلى الدواعي والأسباب التي جعلت فيرآبند يطالبنا بأن نناصب العلم العداء.

يبدأ فيرآبند كتابه «ضد المنهج» بإخبارنا أنه مشغول بمشروع «فوضوي». فهو يريد أن يناقش مسألة - وذلك على العكس من النزعة الاستقرائية عند نيوتن والوضعيين والوضعيين المناطقة، والنزعة التكذيبية عند بوبر والبوبريين، ومنهجية برامج البحث العلمي عند لاكاتوس - عدم وجود منهج مميز للبحث العلمي، إذا ابتغاه فيلسوف يؤدي إلى اكتساب ناجح للمعرفة. وإنما هنالك مناهج مختلفة بها لا حصر له، وتعد كلا منها محاولة ذات قيمة. ومن ثم فهو يفضل «فوضى منهجية» «methedological anarchy». وعلى الرغم من أنه يسلم بأن «الفوضوية» قد لا تكون فلسفة سياسية جذابة، إلا أنها - فيما يعتقد - تعتبر دواء ناجعا للابستمولوجيا وفلسفة العلم.[٦١]

إذن فقد أراد فيرآبند أن يرسم صورة «لا عقلانية» للعلم، ينكر فيها أن يكون هناك، أو من الممكن أن يكون هناك منهج علمي على الإطلاق، ويعلن أنه لو كان ثمة تقدم قابل لأن يدرك أو يميز في العلم، فهو نتيجة لأن العلماء قد حطموا كل قاعدة ممكن تصورها للعقلانية.[٦٢] ولقد أشار فيرآبند إلى حقب مشهورة في العلم «يفخر العلماء والفلاسفة بل وعامة الناس، بأنها لم تكن «عقلانية»، إذ لم يكن العلماء يسلكون سلوكا «عقلانيا»، ولم يكن «العقل» قوة محركة لهم، ولم يصدروا أحكامهم بصورة «عقلانية»».[٦٣]

ولقد حاول فيرآبند في «ضد المنهج» أن يبين أن العقل على الأقل بالصورة المدافع عنها من قبل المناطقة وفلاسفة العلم وبعض العلماء لا يناسب العلم، ولا يمكن أن يساهم في نموه. ويرى أن هذه الحجة تعد قوية ضد أولئك الذين يعجبون بالعلم ويعبدون العقل في الآن نفسه، ويعلن: «وفي مقدورهم الآن أن يختاروا بين شيئين: إما أن يحتفظوا بالعلم أو يحتفظوا بالعقل. بيد أنهم لا يمكنهم أن يحتفظوا بهما معها».[٦٤] كما حاول أن يقنعنا بأن مناهج العلم المختلفة تفشل في تزويدنا بالخطوط الموجهة التي يمكن أن تفيد المشتغلين بالعلم في قيادة وإرشاد نشاطاتهم أو فعالياتهم، ويؤكد أن من العبث أن نأمل في اختزال العلم إلى بعض القواعد المنهجية البسيطة، وذلك نظرا إلى تعقد تاريخه.[٦٥]

ويسوق فيرآبند حججا من الميثودولوجيا تثبت تهافت امتياز العلم. فيذهب إلى أن البعض يعتقد أن العلم أرفع منزلة لسببين: الأول، أنه يستعين بالمنهج الصحيح للتوصل إلى نتائج، والثاني، أن ثمة نتائج عديدة تبرهن على امتياز العلم.

وفي رده على السبب الأول يفاجئنا بالقول إنه: «ليس ثمة منهج علمي، إذ لا يوجد إجراء وحيد، أو مجموعة من القواعد تشكل أساسا لكل نموذج بحث، وضمانا لأن يكون «علميا»، ومن ثم لأن يكون جديرا بالثقة. فكل مشروع وكل نظرية، وكل إجراء إنما يخضع في الحكم عليه على أهليته الخاصة، وعن طريق معايير لابد أن تكون متكيفة مع العمليات التي يبحث فيها. إذ أن فكرة منهج كلي راسخ، والتي تعد مقياسا ثابتا للوفاء بالمراد، بل وحتى الفكرة التي تقول بعقلانية كلية وراسخة، إنما هي فكرة غير واقعية مثلها في ذلك مثل الفكرة التي تقول بأداة قياس كلية وراسخة يمكنها أن تقيس أي كتلة، دونما اعتبار للظروف المحيطة بها»[٦٦] وينتهي إلى القول: «نحن الآن مضطرون إلى ممارسة العلم بدون أن تكون لدينا قدرة على الركون إلى أي «منهج علمي» محدد تماما، وراسخ تمام الرسوخ».[٦٧]

ولا يعني هذا أن البحث العلمي لابد أن يكون تعسفيا وغير موجه، وإنما يسلم فيرآبند بوجود معايير للبحث العلمي، بيد أن هذه المعايير إنما تأتي من عملية البحث ذاتها، وليس من وجهات نظر عقلانية مجردة.

أما فيما يتعلق برده على السبب الثاني، فإنه يعلن: «كما لا يمكن تفضيل العلم استنادا إلى نتائجه»(٦٨) فإذا كان صحيحا أن العلم يحتفظ بمكانة خاصة بسبب نتائجه، فلابد ـ في رأي فيرآبند ـ أن تبين هذه الحجة أمرين: (أ) إن أية رؤية أخرى ـ غير العلم ـ لم تسفر عن نتائج يمكن مقارنتها بنتائج العلم. (ب) إن نتائج العلم مستقلة بذاتها، ولا تدين بشيء لأية فعاليات غير علمية.

وفيما يتعلق بالأمر (أ) يرى فيرآبند أننا لو أمعنا النظر جيدا، لما كان هذا الفرض أو ذاك بقادر على الصمود. صحيح أن العلم قدم إسهامات رائعة فيما يتعلق بفهمنا للعالم، وأن هذا الفهم قد أدى إلى إنجازات عملية أكثر من رائعة. وصحيح أيضا أن معظم الأنشطة المنافسة للعلم قد كتب عليها الآن إما أن تختفي نهائيا أو تغير من جلدها كي يمكنها مصارعة العلم ومقارعته، إلا أن هذا لا يعني أن المنافسين للعلم بلاأهلية، أو أنهم توقفوا عن تقديم إسهامات لمعرفتنا، وإنما يعني فحسب، أنهم قد استنفدوا مؤقتا القوة الدافعة. وأنهم قد يعودون مرة أخرى كي يلحقوا الهزيمة بمن تسبب في هزيمتهم. ويضرب فيرآبند مثلا على ذلك من الفلسفة الذرية. ففي العصور القديمة تبنى الغرب هذه الفلسفة بغرض انقاذ الظواهر الضخمة macro phenomena كظاهرة الحركة. وقد تم تجاوزها من قبل الأرسطيين الأكثر تطورا وديناميكية، وعادت مرة أخرى مع الثورة العلمية، ثم نحيت جانبا مع تطور نظريات الاتصال، ثم عادت مرة أخرى في القرن التاسع عشر، ولم تلبث أن دعمتها بقوة النظرية التنامية في القرن العشرين كذلك فكرة حركة الأرض. نشأت في العصور القديمة، وتلقت هزيمة نكراء على أيدي الأرسطيين بما لديهم من حجج قوية، أما بطليموس فقد نظر إليها بوصفها رؤية «مضحكة بشكل لا يمكن تصديقه»، ومع ذلك جاء دور عودتها منتصرة في القرن السابع عشر. وما يصدق على النظريات يصدق على المناهج: فقد كانت المعرفة مؤسسة على التأمل والمنطق، ثم أدخل أرسطو إجراء امبريقيا أكثر، بيد أنه استبدل بمناهج ديكارت وجاليليو الرياضية أكثر، ثم انصهر كل ذلك في نزعة تجريبية متطرفة إلى حد ما، على أيدي أعضاء مدرسة كوبنهاجن.

والدرس المستفاد من هذه الأمثلة التاريخية المختصرة هو: «إن أية إعاقة مؤقتة تلحق بأية أيديولوجية (التي هي عبارة عن حزمة من النظريات المتوحدة في منهج ورؤية فلسفية أكثر عمومية)، لاينبغي أن تؤخذ كباعث على استبعادها». فقد أظهرت أحدث البحوث في الأركيولوجيا (علم الآثار القديمة)، وتاريخ العلم، والباراسيكولوجي أن أسلافنا ومعاصرينا «البدائيين» قد طوروا علوم تنجيم، ونظريات طبية، وبحوث بيولوجية عالية المستوى وإنما في الغالب ـ ملائمة أكثر وتأتي بنتائج أفضل من نظيراتها الغربية، كما أنها ظواهر يعجز عن وصفها أي إجراء معملي «موضوعي». بل إن إنسان العصر الحجري قد طور بالفعل وبالكامل مدارك الإنسان، وذلك عندما واجهته مشكلات شديدة التعقيد، تصدى لحلها بعبقرية فذة. ولا ننسى أن مخترعي النار ووسائل الاحتفاظ بها، قد أنجزوا إنجازا أسطوريا. وإذا كان العلم «يمتدح بسبب إنجازاته، إذن لكان يتعين أن تمتدح الأسطورة مائة مرة وبحماسة أكثر لأن إنجازاتها كانت أعظم بما لا يقاس. إذ أن مبتدعي الأسطورة أنشأوا ثقافة، في حين عمل العقلانيون على تغييرها تماما، ولم يأتوا في الغالب بأفضل منها»(٦٩)

أما الفرض (ب) فيمكن دحضه بحالة مماثلة: إذ لا توجد فكرة واحدة ذات أهمية لم تنتحل من مكان آخر، والثورة الكوبرنيقية خير مثال على ذلك. فقد استقى كوبرنيق أفكاره من المؤلفين القدماء، ومن ضمنهم

فيلولاوس الفيثاغوري. كذلك انتفع الطب الحديث من التداوي بالأعشاب، وعلم النفس، والميتافيزيقا، وفسيولوجيا العرافين، والمولدات، والرجال البارعين، وبائعي الأدوية المتجولين. ومن ثم فإن العلم «يزداد ثراء في كل مكان باستخدام طرق غير علمية، والتوصل إلى نتائج غير علمية، في حين أن الإجراءات التي كان ينظر إليها على أنها أقسام ضرورية للعلم فقد أرجئت أو طوقت تماما».(٧٠) وينتهي فيرآبند من ذلك إلى أن «العلم إنما هو ايديولوجيا ضمن أيديولوجيات متعددة، وينبغي فصله تماما عن الدولة مثلما يعتبر الدين الآن منفصلا عن الدولة».(٧١)

وبناء على ماسبق يفضل فيرآبند «فوضى منهجية»، بل إن ميله إلى تقدير لاكاتوس إنما يتأتى من إعلانه إنه مجرد فوضوي متنكر، حيث إن لاكاتوس قد أخفق ـ كما سبق القول ـ في تعريف حد الزمن الذي ينبغي بعده أن يترك برنامج بحث متفسخ. ويبدو أن لاكاتوس يسمح بوجود وسائل لا عقلانية بواسطتها قد يوجه العالم ولاءه لبرنامج أو آخر، كما يبدو أن لاكاتوس لديه ميثودولوجيا أكثر تطورا، ومع ذلك عندما كشف عن أسسها، اتضح أنها ليست ميثودولوجيا على الإطلاق.(٧٢)

والحقيقة أن فيرآبند يبدأ من مقدمة معقولة جدا، وذلك عندما يقرر أن «تعدد النظريات مفيد جدا للعلم، في حين يضعف الثبات والانتظام من قوته النقدية»: ففي معرض انتقاده للمذهب التجريبي يقول: «يمكنك أن تكون تجريبيا طيبا، فقط إذا هيأت نفسك للتعامل مع نظريات متعددة بدلا من وجهة نظر واحدة. فلاينبغي النظر إلى تعددية النظريات بوصفها مرحلة أولية للمعرفة، سيأتي عليها زمن تصبح فيه نظرية واحدة صحيحة. بل إن تعددية النظرية مقترنة لكونها سمة جوهرية لكل معرفة تعلن أنها موضوعية».(٧٣) ويرى أن مثل هذه التعددية تسمح بانتقاد حاد لأفكار مقبولة، أكثر مما تجري مقارنة مع وقائع يدعى أنها مستقلة عن الاعتبارات النظرية، ويعلن: «وهذا، إذن، هو التبرير المنهجي للتعددية النظرية».(٧٤)

ويترتب على «اللاعقلانية» و«التعددية النظرية» نتائج علمية واجتماعية شديدة الخطورة: إذ يدعو إلى تبني «مذهب ابتكاري خاص spesial creationism في مناهج التدريس. فبجانب البيولوجيا التطورية، وفيزياء الكم والنسبية، ينبغي أن يكون هنالك مكانا للشعوذة، والتنجيم، ووخز الجسم بالإبر. كما ينبغي أن تكون هناك حرية كاملة في اختيار «نظام المعرفة» الذي يستصوبه المرء.(٧٥)

لذلك نراه يعلن مبدأه الشهير «كل شيء على مايرام» أو باللغة الدارجة (كله ماشي) «anything goes»، ويذهب إلى أن هذا المبدأ هو الوحيد الذي لا يكبح تقدم العلم. بيد أنه «ليس المبدأ الواحد والوحيد لمنهجية جديدة أوصي بها، وإنما هو الوسيلة الوحيدة.. لفهم التاريخ».(٧٦)

ويشن فيرآبند حملة شعواء ضد العلم ورجاله، دفاعا عن المجتمع. ويرى أنه «في مجتمع حر ثمة حجرة للعديد من الاعتقادات والمذاهب والنظم الغريبة. بيد أن افتراض التفوق اللازم للعلم قد تعدى العلم وأصبح موضوعا للإيمان عند كل شخص تقريبا، إضافة إلى أن العلم لم يعد نظاما خصوصيا، وإنما هو الآن جزءاً من البناء الأساسي للمجتمع».(٧٧) ومع أن الكنيسة والدولة الآن قد انفصلتا، إلا أن الدولة والعلم ـ مع ذلك ـ لايزالان يعملان معا عن كثب، فتنفق مبالغ طائلة لتحسين الأفكار العلمية، ولا نكاد نحصل بالكاد على أية فائدة من ازدهار العلم. لقد أصبحت العلاقات الإنسانية موضوعا للمعالجة العلمية، كما هو مبين من برامج التعليم، واقتراحات تهذيب المسجونين، والتدريب العسكري، إلخ. بل وأصبح العلماء يتدخلون في أدق حياتنا الشخصية من مأكل وملبس وطريقة نوم، إلخ. فأصبح العلم مؤسسة تفرض سيطرتها على المواطنين

وتهدد الديمقراطية، بعد أن كان العلم في القرنين السابع والثامن عشر قوة تحررية، «ليس بسبب أنه قد عثر على الحقيقة، أو بسبب المنهج الصحيح (رغم أن هذا كان مفترضا من قبل المدافعين عن العلم). وإنما بسبب أنه حد من تأثير الأيديولوجيات الأخرى، وهكذا فقد منح حجرة فردية للفكر»[٧٨] والسبيل الوحيد للسيطرة على طغيان العلم في القرن العشرين، هو أن تخضع مؤسساته للرقابة الشعبية، للمؤسسات الديمقراطية، فيضحى العلم والعلماء خادمين للمجتمع، وليسوا أسيادا عليه.

خاتمة

لاشك أن «منهجية برامج البحث العلمي» عند لاكاتوس، تمثل مرحلة فاصلة بين تفسير عقلاني لتطور العلم بدءاً من المذهب الوضعي الاستقرائي، ومرورا بالمذهب التكذيبي البوبري، وانتهاء بالثورات العلمية عند كون، وبين تفسير لا عقلاني للعلم والمنهج العلمي عند فيرآبند.

فقد أراد لاكاتوس أن يقدم تفسيرا عقلانيا لنمو المعرفة الموضوعية، واعتبر أن الفلسفة هي المناطة بتزويد المناهج المعيارية بمصطلحات تمكن المؤرخ من أن يعيد بناء «التاريخ الداخلي» فيتحقق بذلك التفسير العقلاني لنمو المعرفة الموضوعية. وأولى هذه المناهج التي يمكنها أن تحقق ذلك، هي برامج البحث العلمي. حيث يرى لاكاتوس أن الإنجازات العلمية العظيمة إنما تعتمد على برامج بحث متعددة، وأن كل برنامج بين هذه البرامج يمكن تقييمه وفقا لما له من قدرة على الصمود أمام المشكلات العلمية التي قد تعترض العلماء، فإن لم يصمد يعتبر برنامجا «متفسخا» يتعين استبداله ببرنامج آخر متقدم. وهنا تحدث «الثورات العلمية» حيث إنها تشتمل على برنامج بحث واحد يتخطى في التقدم برنامج آخر ويحل محله.

ومن ثم، فإن لاكاتوس يفسر هنا عملية التطور العلمي بمصطلح البرنامج الذي يختلف إلى حد ما عن مصطلح التكذيب الذي وضعه بوبر، وعن مصطلح النموذج الإرشادي أو البراديم parpdigm الذي وضعه كون. فما هي أوجه الشبه والاختلاف بين المصطلحات الثلاثة، ومن ثم بين الفلاسفة الثلاثة؟ ثم ماهو الحد الفاصل الذي يفصل بين هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، وبين فيرآبند؟[٧٩].

١ - يتم التطور العلمي - وفقا لبوبر - ليس بسبب التراكم المعرفي العلمي الذي يستند، أساسا إلى الاستقراء العلمي، وإلى البحث عن أمثلة إيجابية تدعم النظرية العلمية، وإنما على العكس من ذلك بالبحث عن أمثلة سلبية تفند النظرية العلمية، فتحل محلها نظرية أخرى قابلة للتفنيد. إذ أن من السهل أن نحصل على إثباتات أو تحققات لكل نظرية تقريبا لو أننا بحثنا عنها، وقد يكون للإثباتات قيمة فقط إذا كانت نتيجة لتنبؤات جريئة، وكل تنبؤ صحيح منها إنما يعزز فقط النظرية، أما النظرية التي لا يمكن تفنيدها فلا تعتبر نظرية علمية. إذن فالمعيار الذي يجعل النظرية تتصف بأنها علمية هو قابليتها للتكذيب أو التفنيد أو الاختبار، وليس قابليتها للإثبات، وهذا المعيار هو الذي يفسر عملية التطور العلمي، لأن هناك دائما نظريات تحل محل نظريات تم تفنيدها.

٢ - أما بالنسبة إلى كون فيتم التطور العلمي نتيجة إحلال نموذج إرشادي محل آخر. فهو يرى أن في كل علم هناك ما يسمى بفترة «ماقبل النموذج الإرشادي» تتجمع في هذه الفترة وقائع دون الإشارة إلى أي خطة أو بنية نظرية مقبولة. وربما توجد في هذه المرحلة العديد من مدارس الفكر المتنافسة، بيد أن واحدة منها لا تلقى قبولا عاما، مع ذلك تبدأ إحدى الأنساق النظرية تلقى تدريجيا قبولا عاما من قبل أعضاء الجماعة العلمية، وهكذا يتأسس، لأول مرة، «النموذج الإرشادي».

ويعد الفترة التالية لما قبل النموذج الإرشادي، وتأسيس النموذج الإرشادي تستتبع فترة من العلم القياسي يسلك فيه البحث طبقا لمثال مزود ببحث سابق وعمل منجز في هذا الحقل. وقد يحدث أثناء «العلم القياسي» نتائج غير متوقعة أو شاذة، بيد أن هذه النتائج تطمس عادة إلى حين، أو يتم التعامل معها باستخدام فروض خاصة، ولكن يأتي وقت يكون فيه النموذج الإرشادي مثقلا بهذه الفروض الخاصة التي تبدأ في أن تضعفه، فيدخل العلم عندئذ مرحلة «الأزمة» ولا يختلف الموقف في فترة الأزمة عما كان عليه في فترة ماقبل النموذج الإرشادي الأصلي. ولكن أخيرا، من ضمن النماذج الإرشادية العديدة الممكنة، والتي قد تقترح، يبدو أن إحداها يحقق قبولا عاما، فتظهر نظرية جديدة لتحل محل النظرية القديمة، ويستقر العلم مرة أخرى. ويؤلف كل هذا ما يسميه كون «ثورة علمية».

٣- وكما هو متوقع، تحتدم الخلافات بين كون وبوبر، فيما يتعلق بمسألة تكذيب النظريات العلمية. ففي حين يشدد كون على الطريقة التي تتحصن بها النظريات العلمية ضد التكذيب، ويصر على أن النموذج الذي يبني حقلا من حقول العلم لابد أن يكون محصنا بقوة ضد التكذيب. فهو لا يمكن أن يقهر على وجه الخصوص إلا بواسطة نموذج جديد فقط. يؤكد بوبر على قابلية التكذيب كشرط ضروري لازم للنظرية العلمية، فالنظرية التي لا تقبل التكذيب تعد نظرية علمية زائفة. وعلى الرغم من أن رأي كون قد يكون مغاليا فيه. إذ من المحتمل أن تستبعد الفيزياء النيوتونية، حتى في غياب نموذج جديد، لو أن العالم قد بدأ يتصرف بوضوح بطريقة لا نيوتونية.[80] إلا أن نزعة بوبر التكذيبية تواجه أيضا صعوبات شديدة، فقد تم - على سبيل المثال - تكذيب نظرية الجاذبية النيوتونية في السنوات التي أعقبت صياغتها، بواسطة ملاحظات تتعلق بمدار القمر، وبعد ذلك بخمسين عاما انهارت تلك الملاحظات، قبل إلغاء هذا التكذيب نهائيا بعد إرجاعه إلى عوامل أخرى مغايرة للنظرية النيوتونية. وبعد ذلك تبين أن هذه النظرية غير متوافقة مع القيم العددية التي تم التوصل إليها في حساب مسار الكوكب عطارد، ومع ذلك فإن العلماء لم يتخلوا عنها بسبب ذلك، إلا أن هذا التكذيب لم يتوصل أبدا إلى تفسيره على نحو من شأنه أن يحفظ نظرية نيوتن.[81]

٤- أما «برنامج البحث» عند لاكاتوس، فإنه يختلف عن «التكذيب» عند بوبر في أن الأول يستخدم البرنامج باعتباره وحدة أساسية لتقييم التطور العلمي رافضا استخدام نظرية أو «مجموعة من النظريات» كأساس للتقييم، ولأن النظرية (يمكن دحضها). في حين أن برنامج البحث «صلب النواة» لا يمكن دحضه بقرار مؤقت، كما أنه يساعد على الكشف، ويعرف المشكلات، ويختصر بناء الفروض المساعدة (وهو هنا لا يختلف عن النموذج الإرشادي عند كون) بيد أنه يتنبأ بالشواذ، ويحولها بنجاح إلى أمثلة وفقا لخطة محكمة ومدركة سلفا (على خلاف النموذج الإرشادي عند كون الذي يواجه الأزمة بسبب ظهور الشواذ وإثقاله بالفروض الخاصة).

٥- ومن ثم فإن نموذج لاكاتوس إنما هو مركب دقيق من أفكار بوبر وكون. فقد تحولت فكرة كون عن النموذج الإرشادي إلى فكرة «النواة الصلبة»، وقواعد اللعبة (المساعد على الكشف الإيجابي) التحصل عليه في «الحزام الواقي». ومن ناحية أخرى نلمس حضور أفكار بوبر الخاصة بالتخمين، والاختبار، والتكذيب، بيد أن نموذج لاكاتوس للعلم قد أحرز ميزة خاصة على نموذج بوبر. ذلك أنه أعطى مبررات عن السبب الذي قد تقبل فيه الفروض الخاصة في مراحل مبكرة من برنامج البحث، حتى على الرغم من أنه قد يكون معروفا في تلك الفترة، بأنها تتعارض بالفعل مع الدليل التجريبي.

٦- أما الاختلاف الرئيسي بين بوبر ولاكاتوس فيقع في أن الأول مهتم بنظريات مقترحة، ومقارنة، ومختبرة (وذلك لهدمها أو تكذيبها)، في حين أن الأخير يعتقد أن النقطة تكون بين برنامجي بحث متنافسين. والمشكلة بالنسبة إلى لاكاتوس هي كيف يفضل برنامج عن آخر؟ فالبرامج المتقدمة مفضلة بالطبع عن تلك «المتفسخة». وماهو «متقدم» أو «متفسخ» إنما هو محدد بطريقة شبه ـ بوبرية عن طريق اعتبار ما إذا كانت الفروض الجديدة المقترحة من وقت لآخر، تعد أو لا تعد لغرض خاص، أو باعتبار ما إذا كانت الفروض الجديدة تزيد أم تنقص من إمكانية تكذيب البرنامج، و«المضمون الإمبيريقي».

٧- هذا عن الثلاثي العقلاني بوبر وكون ولاكاتوس، فماذا عن فيرآبند؟ أراد فيرآبند أن يستخدم مصطلحا مركزيا آخر يثبت من خلاله ـ على العكس من بوبر وكون ولاكاتوس، وجميع العقلانيين ـ عدم وجود منهج مميز للبحث العلمي، وأعني به «كل شيء على مايرام» (وهو مصطلح دارج يشبه التعبير المصري الدارج «كله ماشي») إذ أن جميع مناهج العلم إنما تفشل في تزويدنا بالخطوط الموجهة التي يمكن بها أن تفيد المشتغلين بالعلم في قيادة وإرشاد نشاطاتهم أو فعالياتهم. ويؤكد، فضلا عن ذلك، أن من العبث أن نأمل في اختزال العلم إلى بعض القواعد المنهجية البسيطة، وذلك نظرا لتعقد تاريخه. ومن ثم فإن العلم يزداد ثراء، باستخدام طرقا غير علمية، والتوصل إلى نتائج غير علمية. وينتهي من ذلك إلى أن العلم ليس أرقى بالضرورة من أشكال المعرفة الأخرى. فأعاد بذلك النظر بعين الاعتبار والتقدير إلى الإنجازات العلمية والثقافية بل والأسطورية، للشعوب القديمة والمعاصرة (غير الأوربية)، وقلل من شأن ثقافة الرجل الأبيض، وادعائها أنها «النموذج الأوحد» الذي ينبغي اتباعه، والسير في ركابه، فقضى بذلك على النزعة المركزية الأوربية التي طالما روج لها الغرب ـ باسم العلم والمنهج العلمي والعقلانية ـ للسيطرة على الشعوب الأخرى وإخضاعها إلى هيمنته.

بيد أنه يستخلص من الكتابات الأخيرة لفيرآبند، أن كل إنسان ينبغي له أن يتبع ميوله الشخصية، وينجز ما عليه أن يفعله، وإذا ما تبنينا هذه الوجهة من النظر، فمن المحتمل جدا أن تقود إلى حالة يقوم فيها من سبق لهم امتلاك السلطة، بالاحتفاظ بها. فالقول بأن «كل شيء على مايرام» يعني عمليا استمرار الأوضاع على ماكانت عليه.(٨٩)

الهوامش

(١) Carnap, R. Philosophy and Logical Syntax., in Reading in the Philosophy of Science., H. Feigl & M. Bodbeck eds. Appleton, Century Croft. Inc. New York (1953) . P. 434.

(٢) Ibid. P.425

(٣) شابير، دادلي: «المعنى والتغير العلمي» في «الثورات العلمية» تحرير إيان هاكينج، ترجمة وتقديم د. السيد نفادي، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية(١٩٩٦) ص ص ٩١ ـ ٦٢.

(٤) Pap, Arther. An Introduction to the Philosophy of Science. Eyer & Spothis Woods Pub. London. (1963) P.24.

(٥) انظر تفصيلات ذلك في كتابنا: «معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية ـ مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية». دار المعرفة الجامعية، اسكندرية(١٩٩٦).

(٦) Kyburg, Hery, E. Science and Reason, Oxford Univ. Press, New York (1990) P.V.

(٧) انظر في هذا الخصوص:

Oldroyd, David, The Arch of Knowledge An Introductory Study of the History of the Philosophy and Mehtodology of Science. Methuen, New York, London. (1986)

-Richards, Stewart, Philosophy and Sociology of Science. An Introduction, 2nd ed. Basil Blackwell Ltd, Oxford, New York.
- جماعة من الأساتذة السوفييت، «موجز تاريخ الفلسفة»، ترجمة وتقديم د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت (١٩٨٩).

(٨) Popper, K, The Open Society and its Enemies., vol. 1. The Spell of Plato, Routled & Kegan Paul, London and New York. (1986) p. 159.

(٩) Ibid. P. 159.

(١٠) Oldroyd, The Arch., Op. Cit. P.300

(١١) Popper, K. The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson, London, (1959) (note V) pp. 36. V.

(١٢) Popper, K. Objectiyve Knowledge, An Evolutionary Approach, Clarendon Press, Oxford (1972), (note 8) P.1.

(١٣) ياسين خليل، «مقدمة في الفلسفة المعاصرة» منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، (١٩٧٠)، ص٢٨٤.

(١٤) «موجز تاريخ الفلسفة»، مرجع سابق، ص٦٨١.

(١٥) Richard, S., Philosophy op. Cit, pp.312-13.

(١٦) بوبر، كارل. «عقلانية الثورات العلمية» في «الثورات العلمية»، مرجع سابق، ص١٣٥.

(١٧) Oldroyd, The Arch. op, Cit. PP. 312-13.

(١٨) «موجز تاريخ الفلسفة»، مرجع سابق، ص٦٨٣.

(١٩) Richards, Philosophy.., op, cit., p. 60.

(٢٠) بوتنام، هيلاري، «العزيز النظريات»، في «الثورات العلمية»، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٢١) Oldroyd, The ArcY op, Cit, P. 314.

(٢٢) للكتاب ترجمتان عربيتان يعتد بهما، الأولى للدكتور ماهر عبدالقادر محمد، بعنوان: «التركيب الثورات العلمية» دار النهضة العربية، بيروت (١٩٨١)، والثانية للأستاذ شوقي جلال، بعنوان: «بنية الثورات العلمية» سلسلة عالم المعرفة، العدد١٦٨، الكويت (١٩٩٢).

(٢٣) Oldroyd, The Arch Op, Cit, P. 320.

(٢٤) سوف نذكر باختصار معنى كلمة «النموذج الإرشادي» طبقاً لمفردات اللغة التي يستخدمها كون: يمكن أن يستخدم هذا المصطلح ليشير إلى الصورة Form الأفلاطونية، كما يمكن تفسيره أيضاً «كمثال» an exemplar، وكان كون قد عرفه من قبل بوصفه نموذجاً model تنبثق منه تقاليد خصوصية متسقة للبحث العلمي، أو بوصفه (إنجازاً) علمياً معروفاً على نطاق عالمي لهذا العصر. ويزودنا النموذج بمشكلات وحلول معينة لجماعة من المتخصصين. ويعطي كون أمثلة من النموذج الإرشادي paradigm بأنه أشياء مثل علم الفلك البطليموسي، أو الكيمياء الحديثة اللافوازييه، أو الديناميكا الأرسطية، أو علم البصريات الجسيمي النيوتني. وطبيعة النموذج الإرشادي أكثر بكثير من مجرد نظرية، أو حتى مجموعة من النظريات المرتبطة معاً في فرع معين من العلم، إنها تكاد تكون نظرة إلى العالم، طريقة لرؤية العالم من خلال منظورات مزودة بفرع معين من العلم، ولكنها ليست ببساطة النظرة إلى العالم». فالنموذج الإرشادي هو المجمع للنظريات، نعم، بيد أن التقنيات الخصوصية أيضاً تتناسب مع مشكلات البحث المحاولة في مجال بحث مفترض. فعلى سبيل المثال، اشترط النموذج الإرشادي البطليموسي أن يحلل المرء الحركات الشاهدة للأجرام السماوية عن طريق الدوائر، ويتعلم طالب علم الفلك البطليموسي تقنيات معينة للتمثيل الهندسي للأجرام السماوية عن طريق الدوائر، والطرق المناسبة لجمع المعطيات التي تدعم الفرض البطليموسي، وأيضاً استخدام الطرق الفلكية للكهانة والعمل التقويمي، وعلم الملاحة.. إلخ. لذلك فالنموذج الإرشادي، طبقاً لكون، إنما هو نوع من المزيج بين النظرية والمنهج اللذين يؤلفان معاً ما يعادل بالكاد «النظرة إلى العالم». انظر: Oldroyd, The Arch.., Op, Cit, P. 321.

(٢٥) Laudan, Larry, Kuhn,s Critique of Methodology, In Change and Progress in Modern Science. Holland (1985), PP. 268-7

(٢٦) Kuhn, Thomas, S., the Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed., Enmarged, The Univ. of Chicago. (1970) P.24.

(٢٧) كون، توماس، س.، «وظيفة لتجارب الفكر» في «الثورات العلمية»، مرجع سابق، ص٢٧.

(٢٨) Oldroyd, The Arch' op. cit, p. 322.

(٢٩) Kuhn, The Structure.., Op, Cit, PP. 74-5.

(٣٠) Ibid. p.77.

(٣١) Ibid. p.92.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) «موجز تاريخ الفلسفة»، مرجع سابق، ص٦٨٦.

(٣٤) Fereabend, Paul, Science In a Free Society. Thetford Press, Ltd, Great Britain (1985), P.65.

(٣٥) Ibid. PP. 69-70.

(٣٦) «موجز تاريخ الفلسفة»، مرجع سابق، ص٦٨٩.

(٣٧) لاكاتوس، امري، «تاريخ العلم وإعادة بنائه العقلانية» في «الثورات العلمية»، مرجع سابق. ص١٦٣.

(٣٨) Oldroyd, The Arch.. op. Cit PP 327-8.

(٣٩) شالمرز، آلان «نظريات العلم»، ترجمة الحسن سحبان، وفؤاد الصفا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب (١٩٩١)، ص١٢٥.

(٤٠) لاكاتوس، «تاريخ العلم..»، مرجع سابق، ص١٧٤.

(٤١) شالمرز، «نظريات العلم»، مرجع سابق، ص٩١.

(٤٢) لاكاتوس، «تاريخ العلم. . .»، مرجع سابق، ص١٧٥ .
(٤٣) المرجع السابق، ص١٧٦ .
(٤٤) شالمرز، «نظريات العلم»، مرجع سابق، ص١٠٨ .
(٤٥) لاكاتوس، «تاريخ العلم. . .»، مرجع سابق، ص١٧٨ .
(٤٦) Lakatos, Imre, Falsification and The Methodology of Research Programmes. In Criticism and Growth of Knowledge. Lakatos, Musgrave Alan, eds. Cambridge, univ. Press.(1970) (Note 1) P. 195.
(٤٧) هاكينج، إيان، «فلسفة العلم عند لاكاتوس» في «الثورات العلمية»، مرجع سابق، ص٢٠٦ .
(٤٨) شالمرز، «نظريات العلم»، مرجع سابق، ص٨٦ .
(٤٩) المرجع السابق، ص٨٧ .
(٥٠) انظر في هذا الخصوص :
Oldroyd, The Arch.., Op. Cit. PP.388-9.
Richards, Philosophy and Sociology.., Op.Cit. PP. 66-8.
(٥١) شالمرز، «نظريات العلم» مرجع سابق، ص٨٧ .
(٥٢) لاكاتوس، «تاريخ العلم. . .»، مرجع سابق، ص ص١٨٦-٧ .
(٥٣) هاكينج، «فلسفة العلم عند لاكاتوس»، مرجع سابق، ص ٢٠٤ .
(٥٤) لاكاتوس، «تاريخ العلم. . .»، مرجع سابق، ص١٩٠ .
(٥٥) شالمرز، «نظريات العلم»، مرجع سابق، ص٩١ .
(٥٦) المرجع السابق، ص١٣٤ .
(٥٧) فييرابند، باول، «كيف ندافع عن المجتمع ضد العلم»، في الثورات العلمية، مرجع سابق، ص٢٢٩ .
(٥٨) المرجع السابق، ص٢٣٠ .
(٥٩) Oldroyd, The Arch.., op, Cit p. 334.
(٦٠) Ibid. P.336.
(٦١) Richards, Philosophy.., op. Cit. P.69.
(٦٢) Feyerabend, Science in a Free, op. Cit. P. 14.
(٦٣) Ibid. P. 16.
(٦٤) شالمرز، «نظريات العلم» مرجع سابق، ص١٣٤ .
(٦٥) Feyerabend, Science.., Op. Cit. P. 98.
(٦٦) Ibid. p. 99.
(٦٧) Ibid. p. 100.
(٦٨) Ibid. P. 101.
(٦٩) Ibid. P. 104.
(٧٠) Ibid. P. 105.
(٧١) Ibid. P. 106.
(٧٢) Richards, Philosophy.. op. Cit. p.70.
(٧٣) Fereabend, Paul, How To be a Good Empiricist A Plea for Tolerance in Matters Epistemological in The Philosophy of Science, ed. P.H. Niddich. Oxford Univ. Press. (1968) p.14.
(٧٤) Ibid. p.15.
(٧٥) Oldroyd, The Arch.., op. Cit. p.338.
(٧٦) Fereabend, Science op. cit. pp. 39-40.
(٧٧) Ibid. p.74.
(٧٨) Ibid. p.75.
(٧٩) انظر المقدمة التي كتبناها لترجمة كتاب «الثورات العلمية»، مرجع سابق، ص ص١٢ ـ١٣ .
(٨٠) انظر تفصيلات ذلك في :
بوتنام، هيلاري، «تعزيز النظريات» في «الثورات العلمية»، مرجع سابق، ص ص١٠٩-١١٢ .
(٨١) انظر أمثلة أخرى تبين فساد النزعة التكذيبية في :
شالمرز، «نظريات العلم»، وخصوصا الفصل الخامس بعنوان «حدود النزعة التكذيبية»، مرجع سابق، ص ص٦٧-٨٢ .
(٨٢) المرجع السابق، ص ١٤٥ .

آفاق نقدية

- الفكر الانثروبولوجي لكلود ليفي ستروس.
- قراءة [illegible] في دول مجلس التعاون.
- تلازم الجميل بين المتعة والفائدة.
- التطور التكنولوجي وأثره في الارتقاء بالفنون الجرافيكية. (في الصحافة الحديثة)
- مشكل المنهج في قراءة بعض الكتابات النقدية بالمغرب.

الفكر الأنثروبولوجي لكلود ليفي ستروس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقيه

د.عبدالله عبدالرحمن يتيم*

تهدف هذه المقالة إلى إلقاء بعض الضوء على إسهام الأنثروبولوجيا البنيوية في الفكر والنظرية الأنثروبولوجية وذلك من خلال الحديث عن حياة وأعمال مؤسسها: كلود ليفي ستروس. وستحاول المقالة في تقديمها لليفي ستروس أن تتبع تقليداً اختطه ماسمي حديثا باتجاه «أنثروبولوجيا مابعد الحداثة» كمفهوم جديد يتعامل بموجبه مع الأنثروبولوجي باعتباره كاتبا ومنتجا للنص[1]، أي أن الأنثروبولوجي من خلال عمله الحقلي أولا، ثم كتاباته الاثنوغرافية لاحقا، ماهو إلا كاتب يقوم بتصوير الواقع الاجتماعي-الثقافي، وإن مايكرس سلطة الأنثروبولوجي في نصه هو قيامه بالعمل الحقلي، أي إنجازه للاثنوغرافيا، وبعبارة أخرى إن الأنثروبولوجي في هذه الحالة هو الشاهد الاثنوغرافي لهذا الواقع الاجتماعي-الثقافي الذي يقوم بتصويره[2]. إن هذا الاتجاه يعتمد في تعامله مع إنتاج النص الأنثروبولوجي، والاثنوغرافي، والعلاقات المترتبة والناتجة عنه باعتبارها ممارسات خطابية (discurive Practices). ويعتمد هذا الاتجاه في تأسيس تصوره لمفهوم الممارسات الخطابية في مجال الأنثروبولوجيا على أطروحات ونظريات عدد من النقاد والفلاسفة المعاصرين، من

*الوكيل المساعد للثقافة والتراث الوطني- وزارة شئون مجلس الوزراء والإعلام- البحرين.

بينهم على سبيل المثال: ميخائيل باختين، وميشيل فوكو، وبيير بورديو[٣]. وعلى الرغم من الخلاف الثانوي بين هذا الفريق من الفلاسفة والنقاد حول زاوية الرؤية لمفهوم الممارسات الخطابية إلا أن أمراً آخر وأهم يجمعهم وهو النظر إلى الخطاب والتعامل معه كفعل وإنتاج، أي باعتباره أولا وأخيراً ممارسة اجتماعية-ثقافية، فالحياة وفق هذه الرؤية عبارة عن مسرح تؤدى فوقه سلسلة مترابطة من الممارسات الخطابية، وإن هذه الممارسات الخطابية (كما تبدو في أشكال الخطاب المكتوب والشفاهي) إنما تعتمد في جزء كبير منها على عمليات الاتصال التي أساسها إنتاج واستقبال الخطاب.

وقد ترتب على مفهوم «الممارسة» عامة، أو مفهوم «الممارسة الخطابية» خاصة أن أصبح عدد من أنثروبولوجيي اتجاه ما بعد الحداثة ينظرون إلى الممارسات الاجتماعية والخطابية خاصة باعتبارها ظاهرة ثقافية «وفق المفهوم الأنثروبولوجي» جديرة بالدراسة. فوفق هذا المنهج سنتعامل مع ليفي ستروس في هذه المقالة باعتباره كاتباً مكنه العمل الحقلي من إنتاج النص الاثنوغرافي، هذا النص الذي قام من خلاله بتصوير تلك الثقافات التي وقف على دراستها، ومن ثم تكريس سلطته في مجال المعرفة النظرية الأنثروبولوجية. ومما لاشك فيه أن اتباع هذا المنهج في تناولنا لإسهام ليفي ستروس في مجال النظرية الأنثروبولوجية سوف يتيح لنا إمكانية دمج أمرين معاً: الأعمال النظرية لليفي ستروس في مجال الأنثروبولوجيا والسياقات الخاصة بها من جهة، وبعض أشكال التلقي والتفاعل مع أفكاره ونظرياته من جهة أخرى. ولعل مايبرر اختيارنا لهذا المنهج هو ندرة الكتابات المنشورة بالعربية عن حياة ليفي ستروس والمعرفة والناقدة لأعماله ونظرياته، من جهة أخرى[٤].

السياق الأنثروبولوجي لليفي ستروس

تمتاز الأنثروبولوجيا الفرنسية اليوم ببروز عدد من الأنثروبولوجيين من بين صفوفها ممن تعدى إسهامهم المعرفي مجال الأنثروبولوجيا ليصل إلى مجال الفلسفة، كما أصبحت نظريات عدد غير قليل منهم تحتسب من بين النظريات العامة التي تحتل ميادين مثل: النظرية الاجتماعية، وسوسيولوجيا المعرفة، ونظرية النقد والأدب، والتاريخ، وعدد آخر غير محدود من ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. ومن بين أبرز هؤلاء الأنثروبولوجيين: ليفي ستروس، بيير بورديو، لووي دومون، وموريس غودلييه. فالدراسات الاثنوغرافية لليفي ستروس في القارة الأمريكية، وبيير بورديو في الجزائر، ولووي دومون في الهند، وموريس غودلييه في ماليزيا وغينيا الجديدة قد لعبت دورا هاما في إنضاج موضوع الأنثروبولوجيا ونظريتها[٥]. وقد تخطى هؤلاء الأنثروبولوجيين الأربعة ـ على الأقل ـ دوائر أقسامهم الأنثروبولوجية في مؤسساتهم الأكاديمية ليصبحوا اليوم مثار جدال في أوساط متخصصي العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففي فرنسا ـ خاصة ـ وفي الأوساط الأكاديمية والثقافية الغربية ـ عامة ـ أصبحت أسماء هؤلاء الأنثروبولوجيين الأربعة ـ على سبيل المثال فقط ـ تترافق مع تكرار وترديد اسم الفلسفة. لذا فليس من المستغرب اليوم سماع من يطلق اسم الفلاسفة الأنثروبولوجيين على هؤلاء الأربعة، مثلما أصبح يطلق هذا الاسم على ارنست غيلنر في بريطانيا، وكليفرد غيرتز في أمريكا.

وإذا ما قصرنا حديثنا على ليفي ستروس فإننا سنكون إزاء أنثروبولوجي امتازت نظرياته بلعب دور هام في بلورة معالم الأنثروبولوجيا الحديثة، ومناهجها في التحليل. فقد تجاوزت نظريات ليفي ستروس اليوم المجال الأنثروبولوجي الضيق لتصل إلى مجالات أخرى في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولتصل أيضاً إلى مجال الفلسفة. فهو قد وفر عبر نظرياته ومقولاته مكانة حيوية للأنثروبولوجيا في الأوساط الفلسفية قلما استطاع أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين الوصول إليها. وحول أهمية ليفي ستروس في هذا الجانب يقول كليفرد غيرتز: «إنه ـ أي ليفي ستروس ـ قد حقق ماكنت أرغب في حدوثه في مجال الأنثروبولوجيا، وذلك بجعله الأنثروبولوجيا شأناً عقلياً وفلسفياً، فهو قد استطاع ربطها بالاتجاهات الفكرية العامة والسائدة في العالم. أي أنه قد أخرجها من الميدان الامبريقي الضيق»[6]. وهو لهذا السبب يعد اليوم من بين الشخصيات الأنثروبولوجية المعاصرة، حيث يقف بنظرياته إلى جانب عدد من الأنثروبولوجيين الأوائل أمثال: مالينوفسكي، وفرانز بواز، وإيفانز بريتشارد، والفرد كروبير، وهو فوق كل ذلك يعد أهم شخصية أنثروبولوجية أنتجتها أوربا في العصر الحديث. واليوم على الرغم من بيانات تنعي البنيوية في بعض ميادين العلوم الإنسانية: كالفلسفة والنقد والأدب، وظهور بيانات جديدة تعلن سيادة عصر ما بعد البنيوية، أو البنيوية الجديدة. إذا كان كل ذلك قد حدث في مجال النقد والأدب ـ على وجه الخصوص ـ فإن لذلك أسباباً ليست مناقشتها من أهداف هذه المقالة، إلا أن مفاهيم وأفكار ليفي ستروس في ميدان الأنثروبولوجيا، وإن أخذت ضيغاً متعددة، فهي لاتزال تلهب خيال عدد غير محدود من الأنثروبولوجيين العاملين في مجال أنثروبولوجيا المعرفة والأنثروبولوجية الرمزية. ففيما يخص الأنثروبولوجيا على وجه الحصر، فإن ليفي ستروس لم يتسبب فقط في القضاء على البنيوية ـ الوظيفية المهيمنة حتى الخمسينات على الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا، وإنما ساهم كذلك في القضاء على الاتجاهات الوظيفية المتعددة الأوجه والتي كانت سائدة بين مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا. وقد ترتب على ذلك ليس فقط تناول الأنثروبولوجيا لموضوعها بشكل مختلف وإنما حتى إعادة النظر في الكيفية التي تعاملت بموجبها البنائية ـ الوظيفة مع موضوعات مثل: البناء الاجتماعي، القرابة، الطقوس، الأساطير، ونظم المعتقدات. فدراسات بعض الأنثروبولوجيين من الذين تبنوا بعضاً من نظرياته، مثل: ادموند ليش، وماري دوغلاس، وردني نيدم في بريطانيا[7]. وديفيد شنايدر، ونور يالمان، وفيكتور تيرنر، وجورج هومنز، ومارشال ساليتر في أمريكا قد فتحت الطريق للكشف عن أبعاد ثقافية، واجتماعية في الظواهر والموضوعات التي تم دراستها سابقاً[8]، كما كشفت الآراء النظرية لليفي ستروس، والتي أسماها بعد ذلك بالأنثروبولوجيا البنيوية، لعدد كبير من الأنثروبولوجيين الجدد عن أساليب في التحليل البنيوي مكنتهم من الوقوف بشكل أفضل على نصوص الاثنوغرافية شارفت على أن تكون خرساء، وذلك نتيجة عجز بعض أساليب تحليل النظريات الأخرى. فيكفي الإشارة هنا للدور الذي أحدثته دراسة ليفي ستروس حول الطوطمي ليس فقط في إعادة النظر في تأويلات جيمس فريزر في مجلداته الضخمة عن الطوطمية، وإنما حتى في مفهوم الثقافة الذي أتى به ادوارد تايلور، وكذلك في شروحات عدد سابق من الأنثروبولوجيين للطوطمية بما فيها تأويلات اميل دوركايم ومارسيل مووس لدور الدين والمعتقدات، وعملية التصنيف والمبادلة في حياة وثقافة المجتمعات[9].

وأود أن أنوه هنا على أن البنيوية التي أتى بها ليفي ستروس للأنثروبولوجيا لم تبق على صورتها الأصلية، ففي بريطانيا حيث لعبت هذه البنيوية دوراً راديكالياً في تغيير أساليب التحليل الأنثروبولوجي، اتسمت البنيوية التي وصلت إليها بأنها أخذت طابعا شديد الصلة بمفاهيم اميل دوركايم ومرسيل موس السوسيولوجية الشديدة الارتباط بمفهوم البناء والتنظيم الاجتماعي. أما في أمريكا حيث الترحيب بالبنيوية كان أقل من قبل الأنثروبولوجيين فإن الأثر الأمريكي قد اقتصر على إعادة إنتاج مفاهيم البنيوية في إطار الأنثروبولوجيا المعرفية والرمزية، وكانت إعادة الإنتاج الأمريكية قد تمثلت عند عدد من الأنثروبولوجيين، أبرزهم: جورج هومنز، ونور يالمان، وديفيد، شنايدر. وقد ترتب على هذا الانتشار المتعدد الأوجه للبنيوية في دوائر وأقسام الأنثروبولوجيا أن بدأ الأنثروبولوجيون إعادة النظر في مقولاتهم الأنثروبولوجية، ودفعت بهم البنيوية كذلك إلى مشاركة زملائهم في علوم إنسانية أخرى: كالنقد والأدب، والعودة إلى الفلسفة ونظريات التحليل النفسي، خاصة وأن القادم الجديد - أي ليفي ستروس - قد بنى مرتكزات رؤيته البنيوية على معارف وعلوم شديدة التنوع تراوحت بين الفلسفة، وعلم النفس، والفن، والموسيقى، والأدب. لننتقل الآن ونلقي نظرة على بعض من سمات نظرياته في الأنثروبولوجيا.

مشروع الأنثروبولوجيا البنيوي

من الممكن - إذا أردنا - تتبع المعالم العامة لمشروع الأنثروبوجيا البنيوية الذي أتى به ليفي ستروس بطريقة تقليدية، وذلك بالحديث مثلا عن المصادر الفكرية والمعالم العامة لتطور نظريته وذلك عبر ما يقوله، أو يصرح به ليفي ستروس مباشرة في مؤلفاته، إلا أن هذا المنهج وحده أصبح من الواضح أنه غير كاف للكشف عمّا وراء القصد أو ماوراء الأفعال، أي أنه وبالاستفادة من مناهج البنيوية ذاتها، سيصبح هذا المنهج غير قادر على إبراز ما يقع خلف هذه النوايا والتصريحات الظاهرة التي يأتي على ذكرها ليفي ستروس. لذا فإنني في هذا الجزء من الدراسة سأعمد إلى محاولة استنطاق وكشف مايريد، وما لا يريد ليفي ستروس التصريح به، ولذلك اعتمدت في هذا الجزء ليس فقط على أعماله النظرية الأنثروبولوجية، وإنما حتى على تلك الأعمال التي تصنف عادة على أنها عامة، أي تلك الخاصة بسيرته الذاتية وأحاديثه، والحوارات التي أجريت معه.

من الناحية التاريخية البحتة يعتبر مؤلف ليفي ستروس «الأنثروبولوجيا البنيوية» سابق في صدوره على «الطوطمية» و«العقل الوحشي»[١٠] ولهذا قد يكون اسم الأنثروبولوجيا البنيوية أسبق شيوعا، خاصة وأنه قد أتى على شرح المنهج التحليلي للأنثروبولوجيا البنيوية من خلال تناوله لتطبيقات هذا المنهج في عدد من الميادين الرئيسية للأنثروبولوجيا كـ: اللغة، والقرابة، والتنظيم الاجتماعي، والفن، والدين، والسحر، والبناء الاجتماعي. ورغم هذا التعدد في الموضوعات التي حاول من خلالها إثبات كفاءة منهجه الجديد، إلا أن «الأنثروبولوجيا البنيوية» لم يكن مشروع مؤلف نظري متكامل. فـ«الأنثروبولوجيا البنيوية» عبارة عن كتاب اشتمل على مقالات سبق أن نشرها ليفي ستروس في دوريات أكاديمية، ولكنه أعاد تجميعها هنا في هذا الكتاب، وقد اكتفى فقط بكتابة الفصل الخامس، والسابع عشر خصيصا لهذا الكتاب، أما البقية الباقية من الفصول فقد كتبها - كما يقول - في الثلاثين سنة السابقة على صدور الكتاب نفسه[١١]. ولا يراد من هذه المقدمة التقليل من شأن وأهمية «الأنثروبولوجيا البنيوية»، ولكن

إذا ماوضع هذا الكتاب في سياقه الصحيح سيتضح أنه بصدور هذا الكتاب يكون ليفي ستروس قد شرع في التفكير الجدي نحو بلورة إطار فلسفي ومنهجي لتحليله البنيوي في صيغته المتطورة والمتكاملة. ولهذا فإن الإطار الفلسفي والمنهجي للتحليل البنيوي لليفي ستروس يكون قد تبلور، وأصبح في مستوى أكثر من النضج في مؤلفاته اللاحقة على «الأنثروبولوجيا البنيوية». وربما يكون هذا الإطار الفلسفي ومنهج التحليل البنيوي أكثر وضوحا في «العقل الوحشي» من أي مؤلف آخر. فـ «العقل الوحشي» هو المؤلف الذي أثار الجدال في الأوساط الأنثروبولوجية حول مشروعه الجديد، وهو الكتاب الذي حاول من خلاله تحديد موقفه الفلسفي من الاتجاهات الفلسفية الأخرى[١٢]، ولهذا السبب يعتبر كتاب ليفي ستروس «العقل الوحشي» بمثابة المقدمة النظرية لمشروعه البنيوي. فهو يرى مثلا أن «العقل الوحشي» و«الطوطمية» قد شكلا المرحلة الثانية من حياته العلمية، حيث كرس من خلالهما عمله لدراسة التصورات الدينية. ويعد هذان الكتابان في مسيرة حياته العلمية بمثابة المقدمة لمشروع عمله البحثي في مجال كتاباته اللاحقة في الميثولوجيا.[١٣] ولكن على الرغم من أهمية «الطوطمية» إلا أنه لا يوجد مؤلف من مؤلفاته اتضحت فيه رؤيته الفلسفية، والأنثروبولوجية معاً مثلما اتضحت في مؤلفه «العقل الوحشي». إن المتتبع لتطور المشروع البنيوي لليفي ستروس يمكنه ملاحظة أن ليفي ستروس قد وضع في هذا المؤلف ـ الشديد التعقيد ـ جميع أدواته المنهجية وفق تصوره البنيوي لإثبات أن وحدة العقل البشري، وآليات عمله إنما هي واحدة سواء في المجتمعات البدائية أو المعقدة. لذا فإنه بمعالجته في «العقل الوحشي» لعدد من الموضوعات (من بينها: الطوطمية، والتنظيم القبلي، وقوانين الزواج، والسحر، والأسطورة، ونظم المحرمات، والطقوس) إنما كان يريد إثبات سيادة قوانين واحدة تتحكم في اللاشعور، وإن هذه القوانين طالما أثبت العالم اللغوي «فرديناند دي سوسور» وطبقتها على المستوى العقلي في مجال عمل اللغة، إذا ما المانع أن تكون نفس القوانين هي الموجهة للسلوك الاجتماعي - الثقافي؟ وقبل أن ننتقل إلى رؤية الكيفية التي تبلور من خلالها مشروع ليفي ستروس الأنثروبولوجي على المستوى النظري لابد لنا من تسليط الضوء على محاولة ليفي ستروس لتأسيس هذا المشروع، وذلك من خلال الخوض في غمار موضوع يعتبر في السنوات المبكرة من حياته من المواضيع التي كانت تحتل مكانة هامة في تفكير علماء الأنثروبولوجيا حينها ذلك الموضوع كان القرابة طبعا.

في أهمية القرابة

شكل موضوع القرابة المحور الرئيسي إن لم يكن محور المحاور لكل الاتجاهات والنظريات الأنثروبولوجية منذ بروزها وإلى اليوم[١٤]، وقد يكون الجدال اليوم بين الاتجاهات والمدارس الأنثروبولوجية حول موضوع القرابة أقل، ولكن في عقود الخمسينيات والستينيات وحتى السبعينيات من هذا القرن كانت القرابة هي الموضوع الذي تحددت بموجبه التخوم والتقاطعات بين الاتجاهات النظرية والمدارس الأنثروبولوجية، وربما حتى هويات هذه النظريات والمدارس. ويكفي في هذا الصدد إلقاء نظرة على محتويات الدوريات العلمية الأنثروبولوجية وعلى الأعمال الاثنوغرافية التي نشرها الأنثروبولوجيون خلال تلك العقود لتبيان الدور المحوري الذي شكله موضوع القرابة في تاريخ تطور النظرية الأنثروبولوجية. لذا فإنه سيكون من المستغرب فيما لو حاول ليفي ستروس أن يأتي بنظريته البنيوية ليعالج من خلالها موضوع مايقع خارج إطار الخطاب العام الذي

كان يدور حوله السجال الأنثروبولوجي حينذاك. فموضوع الخطاب العام حينها كان القرابة وليفي ستروس استطاع بأطروحته النظرية الضخمة التي عرضها من خلال مؤلفه الكبير «البنى الأولية للقرابة» أن يضع للبنوية مكانة متبوأة بين النظريات والاتجاهات الأنثروبولوجية الأخرى.

ووفق هذا التصور يمكن اعتبار نظرية ليفي ستروس في القرابة بمثابة المدخل الذي أطل من خلاله ليفي ستروس على عالم الأنثروبولوجيا حينذاك. وكان هذا العالم تتحكم فيه أعراف وتقاليد مجريات الخطاب الأكاديمي الانكلوساكسوني، وليس الخطاب الأكاديمي الفرنسي أو اللاتيني الذي كان ينتمي إليه ليفي ستروس. فالأنثروبولوجيا كعلم وتقليد أكاديمي كان ـ ولايزال إلى درجة كبيرة حتى الآن ـ يخص العالم الانكلوساكسوني، ولذلك كان على ليفي ستروس أن يطل على هذا العالم من واقع اهتمامات هذا العالم. فالقرابة كانت هي المحور بالنسبة للعالم الانكلوساكسوني ولم يكن للأكاديمي في فرنسا شأن كبير فيه. بهذا يمكن الاستدلال إذاً على أن ليفي ستروس باختياره لموضوع القرابة كمدخل لنظريته البنيوية كان يريد في الواقع أن يكتسب السلطة والشرعية من العالم الانكلوساكسوني الممسك حينها بسلطة خطاب هذا العلم، وهو في ذلك قد وفق في اتخاذ قراره، فقد حققت نظريته كسباً يفوق ربما ماحققه اميل دوركايم في القرن التاسع عشر في المجال السوسيولوجي. وفوق كل ذلك أيضا كانت نظرية ليفي ستروس في القرابة بمثابة النافذة التي أطل من خلالها على عالم الأنثروبولوجيا بنظريته البنيوية والذي سيأتي هو فيما بعد لاستعراضها في مجالات أخرى كالأسطورة، والطوطمية، والطقوس، والرمزية، وغيرها. لذا فإن نظريته في القرابة تستمد أهميتها من كونها كانت أول أعمال ليفي ستروس النظرية التي تعاقبت بعدها بقية أعماله ونظرياته. فهي من الزاوية التاريخية تشكل البدايات النظرية الأولى التي حاول ليفي ستروس من خلالها الحديث عما أسماه لاحقا بالأنثروبولوجيا البنيوية. وإذا كانت نظرية ليفي ستروس في القرابة والزواج من أول المواضيع التي تصدرت مؤلفاته، إلا أنها ظلت من المواضيع التي أعاد ليفي ستروس الحديث عنها مراراً في معظم مؤلفاته اللاحقة. ففي الأربعينيات تصدر هذا الموضوع أهم مؤلفاته الأول «البنى الأولية للقرابة»[١٥]. ولكن ليفي ستروس عاد ليتحدث في القرابة والزواج مرة أخرى في المجلد الأول والثاني لـ «الأنثروبولوجيا البنيوية»[١٦]. وتكرر حديث ليفي ستروس مرات ومرات أخرى، أما من خلال حديثه عن موضوع المحرمات في مجلداته الأربعة عن «الميثولوجيا»، أو مثلما عاد للحديث عن نفس الموضوع في «الرؤية من بعيد» عندما ناقش موضوعات مثل: العائلة، وزواج الأقارب، وموضوعات أخرى مشابهة[١٧]، أو في دفاعه عن أفكاره العامة في نظريته حول القرابة والزواج في حواره مع ديديه اريبون[١٨].

ففي «البنى الأولية للقرابة» سعى ليفي ستروس إلى شرح نظريته في القرابة عبر أحد أضخم مؤلفاته، هذا وقد اعتمد في شرحه هذا على مادته الاثنوغرافية، والتي شكلت أحد مصادر سلطته كأنثروبولوجي وكاتب، وهي التي قام بجمعها خلال رحلاته الحقلية إلى المجتمعات الهندية في أمريكا الجنوبية، وكلادونيا الجديدة في أمريكا الشمالية. ثم يذهب إلى المقارنة بينها وبين كم هائل من اثنوغرافيا القرابة والزواج لثقافات متعددة من بينها: استراليا، الصين، الهند، وأفريقيا. واعتمد ليفي ستروس في هذه الاثنوغرافيات على كم هائل من الأعمال الكلاسيكية التي كان من بينها أعمال لـ: مالينوفسكي، ورادكليف براون، ولووي، وليش، وكروبر، وفيرث، وايفانز بريتشارد.

كما أنه في مؤلفه الأساسي: «البنى الأولية للقرابة» كان يريد أن يبدي اهتماما بدراسة أشكال معينة من الفعل الاجتماعي، أي إنه بخلاف مؤلفاته اللاحقة أصبح مهتما بالممارسة الاجتماعية. فهو يريد من خلال مقارنة عدد هائل من الاثنوغرافيا ثقافات متعددة مع تلك الخاصة بهنود أمريكا الجنوبية وكالادونيا الجديدة في أمريكا الشمالية التي أجرى دراساته الحقلية بينهم إثبات أن الممارسة القرابية المتمثلة في الزواج ماهي إلا دليل على وجود بنية عقلية واحدة لاشعورية تتحكم في هذه الممارسة مثلما تتحكم في غيرها من الممارسات الاجتماعية الأخرى. وحتى نعطي عمل ليفي ستروس في القرابة حقه لابد أن نوجز القول إذاً، ولهذا نقول إن نظرية ليفي ستروس في القرابة تعتمد أساسا على مبدأ النظر إلى كافة أشكال التنظيم الاجتماعي، ونظم الزواج على أنها مهما تعددت وتنوعت، واختلفت من مجتمعات وثقافات إلى أخرى إنما تعتمد جميعها على قوانين عقلية وكونية الطابع وهي تتحكم في موضوع القرابة والزواج مثلما تتحكم في اللغة. وبناء عليه فإن ليفي ستروس ينظر إلى الزواج بوصفه معبراً في جوهره عن وجود نسق للاتصال يتحكم ـ على المستوى العقلي اللاشعوري ـ في العلاقات القرابية وفي مؤسسة الزواج، مثلما يتحكم في ميادين أخرى كاللغة والاقتصاد والسياسة وحتى السكن. ويربط ليفي ستروس مفهوم الاتصال باعتباره نسقاً بعدد آخر من المفاهيم مثل المبادلة والتبادل. فالاتصال كمفهوم ونسق، حيث أثبت فردينان دي سوسور آلية عمله على المستوى العقلي في مجال مثل اللغة، يرى ليفي ستروس أنه عملية عقلية مثل التصنيف الذي يقوم به العقل في مجال اللغة، وهو يقوم به العقل أيضا في مجال تعامله مع عناصر الطبيعة والمجتمع. فاللغة ماهي إلا نسق من الاتصال يتم من خلاله تبادل الرسائل، أو الشفرات الخاصة بهذه العناصر. أي أن اللغة ماهي إلا بمثابة الحاجة لدى الإنسان لإطلاق الأسماء على تلك العناصر التي يقوم بعملية تصنيفها بشكل يومي وذلك حتى يستطيع تنظيم عملية اتصاله معها. فالزواج ـ حسب هذا التصور ـ يتم وفق نسق من الاتصال حيث الإنسان يدخل عبره في علاقات اتصال يتم بموجبها اختياره لمن يستطيع، أو لا يستطيع أن يتزوج بهن، وإن جميع مبادىء الاختيار في الزواج إنما تتم ـ برأي ليفي ستروس ـ وفق تحكم البنى العقلية اللاشعورية، والذي يعتبر نسق الاتصال أحد أركانها الأساسية[19].

إن عمل مثل «البنى الأولية للقرابة» حيث تكللت عنه نتائج نظرية في مجال القرابة كتلك النظرية التي أتينا على شرح معالمها بشكل مختصر في السطور السابقة، لا يمكن أن يكون كفيلا وحده بتفسير مشروع ليفي ستروس النظري ولا حتى بتفسير السياقات الخاصة بهذا المشروع الذي بدأت تكتمل معالمه نتيجة ظهور أعمال أنثروبولوجية أخذت دوراً وأهمية في بلورة ماكان يسعى ليفي ستروس إلى إنجازه، لنلقي نظرة على تلك الأعمال.

من العقل الوحشي إلى الفلسفة

في «العقل الوحشي» تتجلى أيضا أهداف أخرى كامنة لليفي ستروس، لعل من أبرز تلك الأهداف ماكان يراه في الأنثروبولوجيا باعتبارها مشروع بحث يجب ألاّ يتوقف عند حدود الوصف الاثنوغرافي للوقائع الاجتماعية-الثقافية، إنما يجب أن يتعدى ذلك، أي أن تتجه مباشرة إلى معالجة التساؤلات الفلسفية الأولى التي حملها الإنسان معه أينما وجد (سواء في بدايته أو تحضره)، وأنه لا توجد وسيلة لمعالجة هذه التساؤلات

سوى الغوص فيما وراء هذه الوقائع، أي الغوص في بناها العميقة والمستترة. ولهذا فإن ليفي ستروس يريد أن يكشف لنا من خلال «العقل الوحشي» عن البرنامج الأنثروبولوجي الذي يريد له من خلال مناهج وأدوات البحث الأنثوغرافية الإجابة على التساؤلات التي تحملها الفلسفة. أما الهدف الآخر فيمكن إزاحة الستار عنه فيما يصبوا إليه في هذا السياق، ذلك أن ليفي ستروس في الوقت الذي يريد من خلال «العقل الوحشي» أن يرسخ رؤيته البنيوية في الأنثروبولوجيا والفلسفة معاً. كان يريد أيضا وفي نفس الوقت أن يحقق لمعتقداته في الحياة قدراً من المصداقية، لذا فإن «العقل الوحشي» بهذا المعنى يعكس جانبا من شعرية (Poet-ic ليفي ستروس، والتمثيل الكنائي لديه (allegory). فهناك عدد من الدارسين والنقاد من الأنثروبولوجيين لأفكار ونظريات ليفي ستروس يرون أن المدخل لمعرفة الأسس الفلسفية التي يستند عليها ليفي ستروس في مشروعه للأنثروبولوجيا البنيوية هو الأثر الفلسفي والأدبي والاجتماعي، وربما حتى الشخصي الذي تركه الفيلسوف والمفكر الفرنسي «جان جاك روسو» على حياة وأفكار ليفي ستروس[٢٠].

فهكذا مثلا نلاحظ دفاع ليفي ستروس عن فلسفات روسو في مجال دراسة الإنسان في مناسبات عديدة. ففي سنوات إنجازه لـ«العقل الوحشي» يتقدم ليفي ستروس بدراسة في عام ١٩٦٢ بمناسبة ذكرى مرور مائتي عام على ميلاد روسو. يؤكد من خلالها وبشكل مباشر على قناعته بالنظر إلى روسو باعتباره الأب المؤسس للأنثروبولوجيا، زاعماً أن أطروحة إمكانية البحث في المقولات والمفاهيم الخاصة بثقافة الفرد، والكشف عن خصائصها العامة والخاصة إنما يمكن إنجازها عبر وضعها في موقع المقارنة مع ثقافات أخرى. إن الأطروحة كهذه قد أتى بها روسو قبل غيره، هكذا يعتقد ليفي ستروس[٢١]. وبهذا المعنى يمكن اعتبار روسو بمثابة التمثيل الكنائي الذي يتجسد فيه عدد كبير من مفاهيم وتصورات ليفي ستروس ونظرته للحياة، وربما حتى رؤيته الأخلاقية للعالم، ليس هذا وحسب، وإنما الراصد لحياة ليفي ستروس سيلاحظ مثلا قدراً كبيراً من التناظر بين طابع الحياة البوهيمية التي عاشها ليفي ستروس في القارة الأمريكية، وبين بوهيمية روسو التي قادته إلى التنقل الدائم والرغبة اللحوحة في دراسة المجتمعات الفلاحية في أوربا وإشادته الدائمة بالرحالة الذين رصدوا الثقافات غير الأوربية[٢٢].

وقد حاول ليفي ستروس تكريس مكانة روسو أكثر من مرة، فقد سعى إلى ذلك من خلال وضع دراسته المشار إليها في مقدمة المجلد الثاني من «الأنثروبولوجيا البنيوية»، وذلك محاولة منه لتأكيد انتماء مشروعه في الأنثروبولوجيا البنيوية لتقليد من الفلاسفة يتصدرهم روسو بفلسفته الأخلاقية وليس ماركس أو كانط كما كان يشيد بأهميتهم في مصادر أفكاره الفلسفية[٢٣] وكانت الإشادة بروسو قد ابتدأت في «المدارات الحزينة» واستمرت حتى في كتبه الأخيرة «حوار مع كلود ليفي ستروس». ففي أماكن متفرقة من «المدارات الحزينة» حاول ليفي ستروس إعادة الاعتبار إلى روسو من خلال الإشادة به وبشكل متكرر. ففي أكثر من موقف من الكتاب يشير ليفي ستروس إلى روسو باعتباره ممن أرسو أسس المعرفة العقلية لاكتشاف الذات من خلال مواجهتها بالآخر، وهو في هذا المجال يرى روسو باعتباره امتدادا لفلاسفة آخرين أمثال: مونتاني، وفولتير، وديدرو. يقول ليفي ستروس في هذا الصدد: «أعني أن الهنود (وفق هذا السياق) ومن خلال نماذج مونتاني، وروسو، وفولتير، وديدرو قد أغنوا مضمون ما كنت قد تعلمته في المدرسة، وهاأنا في طريقي إليهم»[٢٤]. وفي مجال آخر يحاول ليفي ستروس أن يشيد بهذا المعلم من خلال الإشارة إلى أن روسو هو الذي قال إن اكتشاف

المبادىء الأولية للمجتمع الإنساني تتطلب العودة إلى دراسة مرحلة مازال يعيشها الإنسان في أماكن متفرقة من هذا العالم، وإن العصر الحجري الحديث (neolithic) كمرحلة في التاريخ البشري عاشها الإنسان تصلح لأن تكون ميدانا تجريبيا لاختبار عدد من الفرضيات في مجال الأمور العامة التي تخص هذا الإنسان، وأنه ـ أي ليفي ستروس ـ وإن كان قد يتفق أو يختلف مع هذا الافتراض إلا أنه لا يرى أي عائمة في الاعتقاد بأن روسو كان فعلا على صواب[٢٥]. وينهي ليفي ستروس مؤلفه هذا في أحد فصوله الأخيرة بتكراره: «إذا كان هناك ماهو «أنثروبولوجي» في الفلسفة فهو ذلك الجزء الذي يعود إلى ما أسهم به روسو»[٢٦]. ويحاول ليفي ستروس تكريس هذا الولاء لأفكار روسو بأن يجعل من تجربة روسو مع الفكر والفلسفة والحياة نموذجا لعلاقة الفلسفة بالأنثروبولوجيا، فهاهو في «المدارات الحزينة» يناديه بالمعلم والأخ، ويظهر وفاءه له بأن يهديه كل سطر من «المدارات الحزينة»[٢٧].

البنية العقلية والنسبية الثقافية

أما في «حوار ليفي ستروس» فيحدد ليفي ستروس موقفه من هذا المعلم، حيث يرى روسو ليس باعتباره أول من وضع الأسس الفلسفية لعلم الأنثروبولوجيا وإنما هو الذي ـ برأيه ـ قد تنبأ بمستقبل هذا العلم، وهو الذي ـ أيضا ـ حاول لم شمل العلوم الطبيعية مع الأدب[٢٨]. وتجدر الإشارة هنا إلى الشبه الكبير بين تجربة ليفي ستروس في مجال ربط الأنثروبولوجيا كعلم بالأدب وتجربة روسو التي يحاول ليفي ستروس الإشادة بها هنا. وليفي ستروس الذي يميل إلى التعامل مع روسو باعتباره الواضع الأول للمبادىء الفلسفية لعلم الأنثروبولوجيا إنما يريد أن يكرس تجربة الأخير كنموذج للعلاقة المثالية بين الإنسان والطبيعة. فهذا النموذج (أي الإنسان البدائي) الذي يجب أن تتوفر لنا شروط دراسته، يعتبره روسو وليفي ستروس موضوعا جديراً للتحقق من مصداقية طبيعة الفكر الغربي وبنيته العقلية. إن ليفي ستروس يريد أن يكرس نموذج الإنسان البدائي باعتباره رمزاً للعلاقة الهارمونية بين الإنسان والطبيعة، وهو كذلك يشارك روسو رأيه في النظر إلى الإنسان والطبيعة على أنها مكملان وليسا نقيضين لبعض. أي أنه يريد أن يقول لنا إنه وروسو يشتركان معاً في موقفهما من علاقة الإنسان بالطبيعة، أي أنهما ضد ماكان يعتقد به مفكرو وفلاسفة عصر النهضة حيث تم وضع الله والإنسان في جهة والطبيعة في جهة أخرى. إن ليفي ستروس يريد أن يؤكد من خلال هذه المقولة على أن معتقداته وتقاليده الفكرية تلك ماهي إلا استمرار لرؤية جان جاك روسو الفلسفية. فهذا هو النموذج الذي سيحاول ليفي ستروس تكريسه من خلال دراسته لثنائية الإنسان/ الطبيعة في «العقل الوحشي» وذلك من خلال الكتابة على دراسة تجليات هذا الأمر من خلال الأساطير والدين والتنظيم الاجتماعي.. إلخ، حيث سعى من خلال هذه الأمور للكشف عن الخصائص البنيوية لهذا العقل البشري، الذي في تعامله مع الطبيعة (على المستوى التصنيفي مثلا) إنما يكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تربط الإنسان مع أخيه الإنسان سواء في حدود الثقافة الواحدة أو بين الثقافة والأخرى[٢٩]. ويتضح موقف ليفي ستروس في هذا الخصوص مثلا عندما يقوم في الفصل الأخير من (العقل الوحشي) بالتأكيد على أن اكتشاف المعارف، كما تقوم به الأنثروبولوجيا من خلال مناهجها الاثنوغرافية، كتجربة مشاريع السعي في مجال اكتشاف آليات عمل العقل الغربي والإنساني بصفة عامة، ماهي إلا امتداد لرؤية روسو. ويؤكد ليفي ستروس على موقفه هذا في الفصل الأخير من هذا الكتاب في إطار رده على المفكر الفرنسي «جان بول سارتر». فليفي ستروس هنا

يحاول تذكير سارتر بما قاله المعلم الأول، روسو: «إن دراسة الإنسان في الوقت الذي تتطلب رؤية هذا الإنسان عن قرب تتطلب أيضا وبالضرورة رؤيته عن بعد، أي أن اكتشاف صفات الشيء تتطلب التعرف عليه عبر ملاحظة الاختلافات أولاً»[٣٠]. وليفي ستروس برده هذا ـ المستند على روسو ـ يريد أن يقول لخصمه الوجودي «سارتر» بأن الأنثروبولوجيا باعتبارها تقليدا انكلوساكسونيا قادرة ـ وليس هناك ما يمنع من ذلك ـ على أن تجعل من الإنسان موضوعا لها، وإن على الفلسفة أن تتعلم من الدرس الأنثروبولوجي[٣١].

إن المبادىء العامة التي اعتنى بشرحها ليفي ستروس في مؤلفه «العقل الوحشي» قد أعاد تأكيدها واستمر في تأصيلها في مجلداته الأربعة «الميثولوجيا»، كما استمر أيضا، ومن واقع صلته بسوسيولوجيا اميل دوركايم واثنولوجيا فرانز بواز، في تأييده لتمايز ونسبية الثقافات وبالتالي محاربته لمفهوم مركزية الثقافة الأوربية. وكان ليفي ستروس مصراً على صحة رأيه على الرغم من معرفته بأن هذا الموقف كان يتعارض مع الاتجاه العام السائد حينها في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب الذي كان يرى أن الشرعية المركزية للثقافة الأوربية إنما تتجسد في عقلانية فكرها في مقابل لاعقلانية أفكار الثقافات الأخرى. وكان هذا الاتجاه السائد في العلوم الإنسانية والاجتماعية يعتقد بأن هذا الأمر هو الذي يمنح أوربا الشرعية للعب هذا الدور المركزي حضاريا. أما ليفي ستروس فقد كان يدعو إلى نقد التصور الذي يريد أن يتعامل مع الفكر الغربي باعتباره فكراً عقلانياً في حين ينظر إلى الفكر غير الغربي على أنه غير عقلاني، ولهذا كان ليفي ستروس دائم التشجيع لبوادر الخلاص في صفوف العلوم الاجتماعية والإنسانية من هيمنة هذا التصور. وقد حاول ليفي ستروس من خلال جميع أعماله، والتي كانت مادتها الاثنوغرافية أصلاً من المجتمعات البدائية، التأكيد على وحدة العقل البشري وعلى عالمية آلية عمله. وقد ناقش ليفي ستروس حججه تلك من خلال عدد هائل من الأساطير التي تخص المجتمعات البدائية والتقليدية. فقد حاول من خلال تلك الأساطير إثبات ما أتى على ذكره في «العقل الوحشي» من وجود نمط بنيوي عالمي للعقل بغض النظر عن شكل التنوعات العرقية أو الثقافية التي ينتمي إليها هذا العقل. ففي مجلداته الأربعة للميثولوجيا سعى ليفي ستروس بشكل منهجي لما وصفه «جيمس بون» جعل ثقافة المجتمعات القديمة والقبلية تبدو ذات أهمية لا تقل لا من حيث الدرجة أو النوع[٣٢]. عن ثقافة المجتمعات الغربية، خاصة إذا ما قورنت بالأخيرة في مجال المقولات الفلسفية المتعلقة بمفهوم العقل والتفكير العقلاني[٣٣]. وهكذا فإن مسألة التمايز بين هذه الثقافات بالنسبة لليفي ستروس ماهي إلا إثبات لمبدأ نسبية وتعددية الثقافات وبالتالي اختلاف المعارف الإنسانية.

ومن هنا فإن ليفي ستروس يرى أن مهمة الأنثروبولوجية البنيوية إنما تتمثل في ضرورة البحث في الكيفية التي تقوم بها البنية اللاشعورية للعقل بتنظيم الممارسات الاجتماعية-الثقافية كـ: الزواج، والطقوس، والأساطير، واللغة، وغيرها. وهو ـ أي ليفي ستروس ـ عندما يقوم في الأربعينيات بالبحث في ميدان القرابة لإثبات صحة نظريته هذه سيسعى لإثبات صحة نظريته مرة أخرى في الستينيات والسبعينيات عند قيامه بتحليل البنى الأولية للميثولوجيا وذلك بتطبيقه نفس المنهج التحليلي البنيوي في دراسة الأساطير. ومثلما أيضا ذهب لتطبيق منهجه البنيوي في مجالات أخرى متعددة. ففي المجلد الأول والثاني لـ«الأنثروبولوجيا البنيوية» يعرض لنا ليفي ستروس كيفية معالجة ميادين مثل: اللسانيات، والتنظيم الاجتماعي، والدين، والفن، والبناء الاجتماعي، والطقوس، والأساطير، وغيرها وفق منهجه البنيوي[٣٤]. وهو في سعيه لإثبات كل ذلك

يحاول تأكيد صلات منهجه بنظريات عدد كبير من العلماء الذين يأتي على ذكر أعمالهم ونظرياتهم، أمثال: اميل دوركايم، وفردينان دي سوسور، وجان جاك روسو، ولوسيان ليفي برول، ومارسيل موس، ورومان جاكبسون، مثلما يؤكد صلات نظريته الأنثروبولوجية بأنثروبولوجيي العالم الانكلوساكسوني. فاستشهاداته بالأنثروبولوجيين البريطانيين مثل: مالينوفسكي، رادكليف براون، إيفانز بريتشارد، فيرث، وليش، تساوي وتلك العائدة للأنثروبولوجيين الأمريكيين الذي يقف على رأسهم: روبرت لووي، ألفرد كروبير، فرانز بواز، ليزلي وايت، مارغريت ميد، وروث بندكيت، ولكن الملاحظ على هذه الصلات القائمة بين ليفي ستروس والتقليد الأنثروبولوجي في العالم الانكلوساكسوني أنه على الرغم من الارتباطات القوية بين المصادر الفرنسية لفكر ليفي ستروس والأنثروبولوجيا البريطانية، خاصة تلك المصادر العائدة لاميل دوركايم ومارسيل موس، إلا أن ميله إلى التقليد الأمريكي الأنثروبولوجي يبدو جليا. إن ما يبرر هذا الميل هو ما يجمعه وهذا التقليد من الأخذ بالمعيار السيكولوجي في دراسة الظاهرة الاجتماعية-الثقافية، هذا المعيار الذي يخول كل منهما الحق في خوض غمار التحليل لما هو مستتر وباطني في الظاهرة أو السلوك الاجتماعي-الثقافي، وليس الاقتصار فقط على السلوك الظاهر للبنى الاجتماعية كما هو سائد في تقليد البنائية-الوظيفية البريطانية، وهو في هذا الجانب يبرر هدف البحث عن البنى العميقة قائلا: «إن مصطلح البناء الاجتماعي لا علاقة له بالواقع الامبريقي، ولكن علاقته تكون بالنماذج العقلية التي تقوم بصياغة هذا الواقع»[٣٥].

درس من الموسيقى والأدب

وربما أبرز ما يميز ليفي ستروس ومشروعه في الأنثروبولوجيا البنيوية، عن بقية الأنثروبولوجيين هو أنه قد حاول من خلال كل أعماله المتوالية إثبات كفاءة التحليل الأنثروبولوجي أولا، وثانيا إظهار إنتماء نظريته وأفكاره في الأنثروبولوجيا إلى التقليد العلمي من جهة والتقليد والتراث الأدبي والفني من جهة أخرى. وهو في هذا الجانب قد اختلف ليس عن اميل دوركايم ومارسيل موس وإنما عن كل التقليد الانكلوساكسوني في الأنثروبولوجيا. فالأنثروبولوجيا كتقليد أكاديمي في بريطانيا وأمريكا كان يتم التعامل معها على اعتبار أنها فرع من فروع العلوم، وإذا كان أحد الأنثروبولوجيين يقوم بالاطلاع على الأدب أو لديه اهتمام بالفنون فإن ذلك يعد في إطار الاهتمامات الشخصية التي لا دخل لها في نظرية العلم، أي الأنثروبولوجيا. وهي ـ أي هذه المجالات الأدبية والفنية ـ وإن شكلت مجالا لاهتمام الأنثروبولوجيين فهي لاتتعدى أن تكون ـ في الحالات المتطرفة ـ موضوعاً للبحث العلمي فقط. وإزاء كل هذا الترفع أو الاستخفاف بالأدب والفن يأتي من صفوف التقليد الأنثروبولوجي من هو مثل ليفي ستروس ليعلن ليس فقط عن اهتمامه الشخصي بهذه المجالات، وإنما كاشفاً لتأثيرها على نظرياته وأفكاره الأنثروبولوجية، ثم يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب بإلغاء الحاجز الذي يراد له أن يفصل بين ماهو اجتماعي-ثقافي وبين ما هو أدبي وفني. فهكذا حاول ليفي ستروس من خلال معظم أعماله إثبات تداخل كل هذه العناصر في نسيج الحياة اليومية، سواء عند الإنسان البدائي أو المعاصر. إن الأمر الملاحظ في تجربة ليفي ستروس ومشروعه البنيوي في الأنثروبولوجيا كما هو واضح إذا: هو المقدرة الفائقة التي لم يستطع أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين منافسته فيها، وهي مهارة الجمع بين مناهج علوم دقيقة تتطلب الإلمام بعدد هائل من نظرياتها والالتزام بحيادية مناهجها، مجال الأدب والفن الذي يشترط المقدرة على استيعاب الدرس الفلسفي وعلى التمييز بين ماهو خيالي، وماهو واقعي في الأعمال

الأدبية والفنية. لذا فإن المطلع على أعمال ليفي ستروس سيلاحظ أنها تجمع بين الطابع الموسوعي المتصف بالشمولية والمعالجة الدقيقة لقضايا فلسفية مجردة وبين انتمائها للتقليد الأدبي المتمثل خاصة في إصرار ليفي ستروس على الكتابة بأسلوب ولغة ينتميان إلى عالم الأدب سواء من حيث اللغة البلاغية أو الإكثار من استخدام المصطلحات الأدبية والمجازات التي يحاول من خلالها التعبير عن أفكاره. وهذه المشكلة المتمثلة في الجمع بين العلم والأدب تعتبر من بين إحدى الإشكاليات التي تواجه القارىء لأعمال ليفي ستروس.

إن القارىء الأنثروبولوجي في تعامله مع ليفي ستروس سيجد نفسه دائماً في حالة من المقارنة، والسعي المستمر للجمع بين هذين المتناقضين: العلم والأدب. وهذه الميزة الخاصة بأعمال ليفي ستروس جعلت طريقته في تناول موضوعه الأنثروبولوجي والأسلوب الذي يعرض بموجبه موضوعاته تختلف كلية عن الأعمال الأنثروبولوجية الكلاسيكية، كتلك الأعمال العائدة مثلاً لمالينوفسكي، ومارغريت ميد، وايفانز بريتشارد وفرانزبواز، والتي كرست تقاليدا في الكتابة الأكاديمية تختلف في طريقة عرض موضوعاتها. وقد تسببت مهارته في الجمع بين الأنثروبولوجيا كعلم والأدب كفن في أن يستطيع خوض غمار موضوعات أنثروبولوجية متعددة قام من خلالها كما يقول جيمس بون: «إما بالتحدي أو بالرد على تحديات عدد هائل من الأفراد، كان من بينهم أصحاب النظريات الاجتماعية، والوجوديون، وعلماء النفس، والوظيفيون، والشكلانيون، والفينومينولوجيون، وحتى زملاؤه من الأنثروبولوجيين»[٣٦]. لذا فإن العرض السابق لمصادر فكر وتجربة ليفي ستروس وقيمه الأخلاقية والفلسفية، ونظرته للعالم والحياة، وبالتالي تأثيرها على الطريقة التي كان يريد من خلالها أن يناقش مشروع الأنثروبولوجيا تتطلب الحذر الشديد من الوقوع في خطأ التعامل مع التطور التاريخي للأنثروبولوجيا البنيوية العائدة لليفي ستروس على أنها تستمد مصادرها - كما يجري تقليدياً وصفها - من: الفكر الفلسفي الألماني (خاصة هيجل وماركس)، وعلم النفس الفرويدي، والبنيوية-اللسانية العائدة إلى سوسور وجاكبسون. أما الواقع فهو بخلاف ذلك، فنحن إزاء أنثروبولوجي ممن تقاطعت في تجربته معارف وعلوم وفنون وآداب عديدة مع بعضها البعض ليقوم هو بعجنها مع النظرية الأنثروبولوجية.

فليفي ستروس - على سبيل المثال - يبدأ في مجلده الأول من الميثولوجيا «من النيء إلى المطهي» بإقامة تشابهات قوية بين الموسيقى واللغة والأساطير ليقوم من خلالها مثلا بتقديم نموذج نظري فلسفي للنظرية الأنثروبولوجية. فهو في هذا المجال يريد أن يكشف عما هو ابستمولوجي بين هذه المعارف الثلاث، وبالتالي يقنع القارىء والمؤسسة الأكاديمية الأنثروبولوجية بجدية رؤيته الأنثروبولوجية، وليفي ستروس يذهب إلى أبعد من ذلك فهو يصرح - وبشكل علني - بتأثير مصادر غير أنثروبولوجية على نظرياته وأفكاره في مجال الأنثروبولوجيا[٣٧]، فمن بين تلك المصادر مثلاً: الأعمال الروائية لـ «بلزاك» و«بروست» والأعمال الشعرية لشعراء مثل «بودلير» و«مالارميه»، وأعمال رسامين مثل «ماكس أرنست»، وأعمال موسيقية لـ «ريتشارد فاغنر». فهو مثلا يكشف وبصراحة شديدة سواء في «المدارات الحزينة» أو في «حوار مع كلود ليفي ستروس» عن دور هؤلاء جميعاً في تكوين معارفه النظرية. ومن الواضح أن هذه المعارف قد مكنته من استخدام التحليل الأنثروبولوجي لإعادة الحيوية لعدد من المقولات الفلسفية من جهة، واختراق الأنثروبولوجيا لميدان عدد كبير من العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة أخرى.

التلقي الأنثروبولوجي لليفي ستروس

نود الآن بعد وصولنا إلى هذا الحد من الدراسة أن ننتقل لمعاينة وتتبع الآثار التي تركتها أفكار ونظريات ليفي ستروس الأنثروبولوجية في ميادين ممارسة هذا العلم، أي إلى الوسط الأنثروبولوجي الأكاديمي الذي توجه له ليفي ستروس بآرائه ونظرياته الأنثروبولوجية. بمعنى أننا نود أن نسجل هنا النتائج التي آلت إليها أفكاره ونظرياته في مجال إنتاج المعرفة الأنثروبولوجية، وذلك حتى نتمكن من رؤية الكيفية التي بموجبها استقبال أفكار ليفي ستروس، ومن ثم التفاعل معها، وسوف نعتمد في معالجتنا لهذا التفاعل على مفهوم نظرية التلقي. ونظرية التلقي أو reception theory، هي عبارة عن فرع من الدراسات الأدبية المعاصرة يهتم بالطرق التي تتم فيها عملية استقبال أو تلقي القارىء للأعمال الأدبية. وكان المؤرخ الأدبي الألماني هانز روبرت جوس قد أسس تصوره لهذا المفهوم في ضوء التقاليد الفلسفية لمدرسة التأويل الألمانية، وكان جوس قد ربط بين هذا المفهوم بشكل خاص، وبين المفهوم الفلسفي للتلقي الجمالي. ووجد جوس أن الأعمال الأدبية يتم تلقيها في ضوء أفق أو آفاق من التوقعات، وإن تلك التوقعات مبنية على المعرفة القائمة للقارىء، وتصوراته المسبقة للأدب. وبخلاف نظريات أخرى تبحث في استجابة القارىء، فإن نظرية التلقي تعتبر من المدارس التي اهتمت بالتغيرات التاريخية التي تؤثر في القارىء العام أكثر من اهتمامها بالقارىء الفرد أي أنها قد أولت اهتماما بالسياق التاريخي لهذا التلقي. ومن هنا وجدنا أن استخدامنا لهذا المفهوم سيمكننا من نظرة موضوعية على عملية تلقي نظريات وأفكار ليفي ستروس الأنثروبولوجية. ونتيجة لأسباب عملية تتمثل في عراقة التقاليد الأكاديمية لعلم الأنثروبولوجيا، وتمركزه بصفة أساسية في العالم الانكلوساكسوني (أي بريطانيا وأمريكا) فقد قصرنا معالجتنا لهذا التلقي على هذه المنطقة الجغرافية. وسوف ننتقل من التلقي والتفاعل الذي تم مع أفكار نظرياته الأنثروبولوجية عامة إلى نظريته في القرابة خاصة، وذلك لما تمثله هذه النظرية من أهمية في التقليد الأنثروبولوجي المعاصر.

التلقي غير الفرنسي

كيف استقبل ليفي ستروس ـ الكاتب والفيلسوف ـ في الأوساط الأنثروبولوجية؟ سأستثني الحديث بالتفصيل عن الوسط الفرنسي للأسباب التي ذكرتها قبل قليل ولكن مع ذلك، وبهدف إنصاف هذا الوسط نقول إنه تكفي الإشارة إلى أن ليفي ستروس قد احتل بكتاباته كمفكر الموقع الأول بين عدد كبير من المفكرين الفرنسيين، ففي استطلاع أجري بعد مرور عام على وفاة المفكر الفرنسي «جون بول سارتر» تصدر ليفي ستروس بمؤلفاته الأنثروبولوجية عدداً من المفكرين من بينهم: ميشيل فوكو، وفرناند بروديل، وريمون أرون، وآخرين[٣٨]، كما استطاع ليفي ستروس أن يدفع بالبنيوية كاتجاه فلسفي، كما يقول فؤاد زكريا، بجانب زملائه الآخرين أمثال: جاك لاكان، ورولان بارث، ولوي التوسير إلى أن تتصدر كنظرية مجالات عديدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية[٣٩]. أما أنثروبولوجياً، فيمكن إيجاز الدور الذي لعبه ليفي ستروس بالقول إنه كان هو الشخص المسئول عن تأسيس الأنثروبولوجيا كاختصاص علمي معاصر في فرنسا، أي أنه قد نقل الأنثروبولوجيا كنظرية وتقليد علمي من العالم الانكلوساكسوني إلى فرنسا. فليفي ستروس قد قام بإحلال الأنثروبولوجيا من خلال تأسيسه لقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة السوربون في الخمسينيات محل الاثنولوجيا كاختصاص كان سائداً في فرنسا، وقد وصل تأثيره البنيوي في

النظرية الأنثروبولوجية في فرنسا إلى عدد من كبار الأنثروبولوجيين الفرنسيين، فقد برزت تأثيراته في التحولات التي طرأت على كتابات لوري ديمون، وموريس غودلييه، وبيير بورديو، هذا على الرغم من اختلاف المصادر الفكرية لهؤلاء الثلاثة.

أما بالنسبة للكيفية التي استقبل بها ليفي ستروس خارج فرنسا، أي في الأوساط الأنثروبولوجية للعالم الانكلوساكسوني - خاصة في بريطانيا وأمريكا - فنقول إنه فيما يخص بريطانيا فقد استطاعت بنيوية ليفي ستروس أن تجد لها مريدين جدداً سرعان ما استطاعوا تثبيت أقدامها كاتجاه نظري في الأكاديميات البريطانية، وكان ذلك نتيجة تبني ثلاثة من أبرز الأنثروبولوجيين البريطانيين المعاصرين لها، فكان هناك ادموند ليش في كمبردج، ورودني نيدم في اكسفورد، وماري دوغلاس في لندن. وقد لعبت الكتابات الأولى لهؤلاء الثلاثة دورها المحدث للجلبة في الأقسام الأكاديمية للأنثروبولوجيا في بريطانيا[٤٠]. وقد ترتب على كتابات هؤلاء في النظرية الأنثروبولوجية أن بدأت نظرية جديدة تأخذ مجراها في مجال التحليل الأنثروبولوجي، وربما حتى في اختيار موضوعات الاثنوغرافية. فلم يعد مثلا موضوع «البناء الاجتماعي» يلهب خيال الأنثروبولوجيين الجدد بقدر ما أصبح استخدام التحليل الأنثروبولوجي البنيوي في الكشف عن المعاني الكامنة في رموز الحياة الاجتماعية والثقافية أكثر أهمية. فلقد لعبت مثلاً كتابات ادموند ليش كتلك المتعلقة بالتعريف بليفي ستروس ونظرياته[٤١]، والأخرى الخاصة بنماذج من التحليل البنيوي لموضوعات مثل الطوطمية والميثولوجيا[٤٢]، ولعبت الرموز في الاتصال الثقافي دوراً في إحياء موضوعات لم تكن تعيرها البنائية-الوظيفية أي أهمية[٤٣]، ولهذا فقد تم إعادة النظر في الموضوعات التي كانت تتناولها البنائية-الوظيفية، ولكن وفق نظريات وأساليب في التحليل تختلف عن تلك العائدة للبنائية-الوظيفية. فهكذا تم إعادة النظر في موضوعات مثل: الدين، والتضامن الاجتماعي، والزواج وغيرها من الموضوعات وفق معايير ومقولات تختلف كلياً عن سابقتها، فقد لعبت مفاهيم مثل النسق الرمزي والمعنى دوراً بارزاً في التحليل الجديد أكثر أهمية من مفهوم النسق القرابي أو البناء الاجتماعي وغيرها من المفاهيم التقليدية للبنائية-الوظيفية.

وقد برزت في بريطانيا كتابات أخرى تلازمت مع كتابات ادموند ليش، كان من بينها كتابات ماري دوغلاس ورودني نيدم التي امتازت بتطبيقها لاجتهادات جديدة في مجال نظرية ليفي ستروس البنيوية. وهكذا سرعان ما أصبحت كتابات هؤلاء جميعا بمثابة اتجاهات جديدة داخل البنيوية، وكانت كتابات ماري دوغلاس ورودني نيدم قد عالجت من خلال مفاهيم ومقولات البنيوية (كالرمز، والمعنى، والبنية، واللاشعور) موضوعات مثل: نظم المحرمات، والمعتقدات الدينية، والتمايز الاجتماعي، واللغة، والاتصال، والإنسان، وعلاقته بالطبيعة، والشواذ، وكذلك موضوعات ذات علاقة بالجنس من حيث الذكورة والأنوثة[٤٤]. وكان الهدف الأسمى لهذه الكتابات، والتي لايزال الجزء الكبير منها مستمراً، هو الكشف عن معانٍ جديدة لمظاهر السلوك والثقافة لايمكن الكشف عنها بالملاحظة المباشرة للعلاقات الاجتماعية لما كانت تسميه البنائية-الوظيفية بالبناء الاجتماعي.

إن التلقي البريطاني للنظرية الأنثروبولوجية، وللأفكار الفلسفية البنيوية لليفي ستروس والذي امتاز بالحماس واليسر الشديد له مايبرره. وربما يكون التراث السوسيولوجي المشترك الذي لعب كل من: أوجست

كونت في فرنسا، وهربرت سبنسر في بريطانيا خلال سنوات عصر التنوير دوراً في وضع ركائزه الأولى هو من أقوى المبررات في هذا الصدد. وكان هذا التراث يعتمد على المنهج الحسي والامبريقي للمدرسة الوضعية التي كانت تجمع كلاً من كونت وسبنسر. ثم أتى اميل دوركايم ليدعم هذا التراث المشترك، وليصبح المنظر السوسيولوجي الأول للبريطانيين والفرنسيين منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى العقود الأولى من هذا القرن. وبهذا المعنى يمكن القول: إن ليفي ستروس، الذي قام على دراسة وتطوير أفكار اميل دوركايم، لم يكن سوى استمراراً للتقليد الذي بناه اميل دوركايم في الأوساط الفرنسية والبريطانية. وحتى ننهي هذا الجزء الخاص باستقبال ليفي في بريطانيا ألفت النظر إلى الأمر المشترك الذي يجمع بين الفرنسيين والبريطانيين ألا وهو النظر إلى الأنثروبولوجيا باعتبارها أنثروبولوجيا اجتماعية وليست ثقافية كما هو الأمر السائد في أمريكا. إن هذا الخلاف حول تسمية الأنثروبولوجيا: أي بين أوربا التي تراها اجتماعية والعالم الجديد (القارة الأمريكية) الذي ينظر إليها على أنها ثقافة، ليس خلافاً ظاهرياً، وإنما هو خلاف يعكس في أحد جوانبه تأثير اتجاهات ومدارس فلسفية ذات أصول أوربية على نشأة وتطور النظرية الأنثروبولوجية في أوربا وأمريكا. وقد تركت هذه الأصول الفلسفية الأوربية آثارها في الطريقة التي استقبلت بموجبها ـ كما هو الحال في موضوعنا هذا ـ الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية نظرية ليفي ستروس البنيوية في الأنثروبولوجيا. كيف إذاً: كان هذا التلقي الأمريكي لليفي ستروس؟.

يمكن إيجاز التلقي الأمريكي لنظريات ليفي ستروس، وذلك بتقسيمه إلى مرحلتين: الأولى وتتمثل في المرحلة التي قضاها ليفي ستروس في القارة الأمريكية سواء في البرازيل أو في الولايات المتحدة الأمريكية خلال سنوات الحرب العالمية الثانية. والمرحلة الثانية تعود لسنوات عودته إلى فرنسا بعد الحرب، وتأسيس مكانته باعتباره أنثروبولوجيا، خاصة بعد دفاعه عن أطروحته «البنى الأولية للقرابة». أما بالنسبة للمرحلة الأولى فيمكننا تصور هذا التلقي على أنه استقبال كان في معظمه يتم من جانب ليفي ستروس، أي أن ليفي ستروس في هذه المرحلة هو المستقبل. ففي سنوات هذه المرحلة قام ليفي ستروس بدراسة الأنثروبولوجيا من خلال اطلاعه في سنوات إقامته في نيويورك على الأعمال النظرية لفرانز بواز، والفرد كروبير، وروبرت لووي، ومارغريت ميد، وروث بندكيت[٤٥]. وقد جرى تبنيه في هذه المرحلة باعتباره مريداً للأنثروبولوجيا الانكلوساكسونية، هنا وقد اتسمت هذه المرحلة بأنها جمعت ليفي ستروس بهؤلاء الأنثروبولوجيين في ميادين مشتركة: كاللغة، والنقد التاريخي للانتشارية، والاهتمام بالجانب السيكولوجي للثقافة. وقد تلاقت هذه الميادين مع اهتمامات ليفي ستروس الخاصة بنظريات سوسور في اللغة وفرويد في التحليل النفسي، كما زاد هذا التفاعل قوة الاهتمام الذي أبداه هؤلاء «الأنثروبولوجيون» بالتحليلات الأنثروبولوجية التي تخللت بعض أعماله الأثنوغرافية التي نشرها عن هنود البرازيل[٤٦].

أما المرحلة الثانية فإن علاقات السلطة بين ليفي ستروس، والأنثروبولوجيا الأمريكية كانت في وضع مختلف. فليفي ستروس أتى ليشارك في هذه المرحلة بوصفه شيخاً، فهو الآن الأنثروبولوجي القادم من القارة الأوربية والذي يحمل معه قراءة وتجديداً أوربيا خاصاً للأنثروبولوجيا الانكلوساكسونية، وكانت هذه القراءة قد تعتمد على جذور لاتينية في اتجاهها وموقعها الفلسفي. وقد أطل ليفي ستروس على الأنثروبولوجيا الأمريكية عبر الإطار العام الذي كان الأنثروبولوجيون الأمريكيون يحاولون من خلاله النظر لموضوعات مثل:

القرابة، واللغة، والرمز، والطقوس، والأساطير. وكان هذا الإطار العام يتمحور حول مفهومين رئيسيين، (ليس البناء الاجتماعي والقرابة، وهما محورا الاهتمام عند الأنثروبولوجيا البريطانية)، وإنما الرمز والمعنى. ولذلك كان أبرز الذين تعاملوا مع نظرياته، سواء بالسلب أو الإيجاب، من المشتغلين في هذين المجالين البارزين. وصار يطلق على هذا الاتجاه الذي أصبح الآن هو المهيمن في أوساط الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا بـ: الأنثروبولوجيا الرمزية. ويشتمل هذا الاتجاه، أي الأنثروبولوجيا الرمزية، على اتجاهات وأشكال من الاجتهادات والتجارب الاثنوغرافية المتنوعة في مجال التعاطي الأنثروبولوجي مع موضوع الرمزية. وقد ضم هذا النوع من الأنثروبولوجيا في صفوفه مدارس عديدة تنتمي إلى التيارات الفلسفية المثالية والمادية العامة. فكان من بينها جهود: ديفيد شنايدر، جورج هومنز، كليفرد غيرتز، جيمس بوون، ومارشال سالينز. ولتوضيح عمق هذا التلقي الأمريكي سأقصر حديثي على عرض نموذجين يمثلان بعضاً من الاتجاهات البارزة والواقعة ضمن الأنثروبولوجيا الرمزية في أمريكا، وهما على وجه التحديد: اتجاه الأنثروبولوجيا الرمزية-التأويلية بتفريعاته المتعددة، والثاني هو المادية الثقافية. أما الاتجاه الأول فيتزعمه اليوم عدد من الأنثروبولوجيين لعل أبرزهم: كلفرد غيرتز وجيمس بوون، وأما الاتجاه الثاني فيقف على رأسه مارشال سالينز. يتضح الاختلاف في التلقي بين الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية في الكيفية التي يحاول الأنثروبولوجيون الأمريكيون الرمزيون أن يميزوا فهمهم للبنيوية التي تحدث عنها ليفي ستروس، وذلك من خلال نقدهم للطريقة التي تعامل بها زملاؤهم البريطانيون مع هذه البنيوية. ففي مناقشته للطريقة التي تعامل بموجبها مثلاً الأنثروبولوجي البريطاني ادموند ليش مع نظريات ليفي ستروس البنيوية، ينتقد جيمس بوون الوسطية التي تميز بها ليش في التعامل مع المقولات الرئيسية للبنيوية. فبوون يرى أن ليش في مجال دراسته البنيوية للميثولوجيا واللغة والقرابة والطقوس حاول أن يضع رجلاً مع البنيوية والعقلانية والجدلية من جهة وعدة أرجل مع الوظيفية والامبريقية الوضعية من جهة أخرى. ويرى بوون أن هذه المنهجية في التعامل مع البنيوية ليست كتلك المقصودة من قبل صاحبها - أي ليفي ستروس - وأن هذه المنهجية العائدة لليش قد تكون لعبت دوراً حيويا في مجال الدراسات الأنثروبولوجية للطقوس والميثولوجيا. إلا أنها جلبت معها التردد والغموض في مجال دراسة الأنساق الرمزية(٤٧). وفي دراسة سابقة لجيمس بوون عن ليفي ستروس تعامل بوون مع بنيوية الأخير باعتبارها امتدادا للرمزية الأدبية في فرنسا، والمتمثلة في تيار من الحركة الأدبية والفنية.(٤٨) فبوون سعى للكشف من خلال دراسته تلك عن العلاقة القائمة بين منظومة الأفكار التي أوردها ليفي ستروس في أعماله عن الميثولوجيا والقرابة والطقوس والأفكار والفلسفات الواردة في أعمال بعض أصحاب هذه المدرسة الرمزية كـ: شارلز بودلير، والروائي مارسيل بروست، واسطفان مالارميه. ويرى بوون التأثير الإشعاعي لأفكار جان جاك روسو الفلسفية باعتباره هو المصدر الرئيسي للرمزية التي جمعت كل هؤلاء الكتاب في خيط واحد مشترك مع رمزية ليفي ستروس ومن ثم بنيويته لاحقاً.

وتعود مرة أخرى للمقارنة التي يعقدها بوون بين الفهم البريطاني، ونظيره الأمريكي لبنيوية ليفي ستروس. فهو يرى مثلاً أنه على الرغم من الاختلاف الشاسع بين بنيوية ليفي ستروس، وتأويلية غيرتز، حيث يستند الأول على الشكلانية والوضعية، بينما يستند الآخر على التاريخانية والتأويلية في التقليد الفلسفي الألماني، إلا أنهما يشتركان - حسبما يرى بوون - في كونهما يتبعان طريقاً مشتركاً في الكشف عن المعاني الرمزية، أي التأويل

والتفسير: «لما هو موجود في العقول والقلوب»[٤٩]. وهو يرى أن مصدر اختلاف غيرتز إنما يعود لتأثير الفلسفة البرغماتية عليه، أي لتأثير بيرجسون وجيمس وامتداداتها في العلوم الاجتماعية وتأثيرات ماكس فيبر وتالكوت بارسونز، الشديدة الصلة بموضوع الفعل والقيم الخاصة بالفاعل، وكذلك تأثيرات نظريات كينث بيرك النقدية والمهتمة بالجانب الرمزي لهذا الفعل[٥٠]. أما غيرتز نفسه فإن تحفظاته على بنيوية ليفي ستروس تتمثل في ضعف الرصد الاثنوغرافي للسلوك الثقافي ـ الاجتماعي المراد دراسته، هذا الضعف الذي يرى غيرتز أن البنيوية كانت تضحي به في سبيل الوصول إلى اكتشاف قوانين عامة ومجردة يتم من خلالها: «إعادة التركيب ذهنياً لأنساق المفاهيم، وذلك من خلال الكشف عن الأعماق التي تقع تحت سطحها ـ أي تحت سطح هذه البقايا الأركيولوجية ـ ثم إعادة إحياء هذه الأنساق وإعطائها شكلاً معيناً»[٥١]. هذا النقد التهكمي الذي يبديه غيرتز، والذي يعبر بدرجة كبيرة عن الكيفية التي تعاملت بموجبها الأنثروبولوجيا الرمزية والتأويلية في أمريكا مع بنيوية ليفي ستروس، إنما تعتمد على رأي البرغماتية الفلسفي المتحفظ تجاه موضوعات مثل: الأنساق المغلقة، والأسباب القبلية (apriori)، والمبادىء الإطلاقية ذات الصبغة المجردة. إن هذا الموقف التحفظي للبرغماتية إنما يعود لما أسماه بوون بمحاولات إعادة النظر التي تمت في الأوساط الأنثروبولوجية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية لنظريات ومقولات فرانز بواز في الثقافة. وإن إعادة النظر هذه إنما كانت جزءاً من مشروع المناهضة التي سادت في أمريكا للتبسيط الحتمي ـ الامبريقي، والتشكيك في الاتجاهات المثالية والعقلانية المحسوبة خاصة على المدارس الفلسفية الأوربية[٥٢].

ذلك كان أحد أشكال التلقي والتفاعل الذي تم بين البنيوية وبين اتجاه عام في الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا أصبح يطلق عليه اليوم اسم «الأنثروبولوجيا الرمزية والتأويلية». لننتقل الآن ونرى كيف تم التعاطي مع أفكار ليفي ستروس البنيوية من قبل اتجاهات أخرى ضمن هذا الاتجاه العام الذي يسمى بالاتجاه الرمزي، والذي يطلق عليه كتمييز عن الاتجاه الأول الخاص بكليفر غيرتز وجيمس بوون اسم «المادية الثقافية». أبرز ممثلي هذا الاتجاه مارشال سالينز. فمارشال سالينز، وإن كان يعد أحد أقطاب المادية الثقافية إلا أنه يتم تصنيفه باعتباره نموذجاً آخر ضمن الاتجاه الأنثروبولوجي الواسع الذي يطلق عليه بصفة عامة «الأنثروبولوجيا الرمزية»، ويعد سالينز من بين الأنثروبولوجيين الذين حاولوا أن يعقدوا نوعاً من الصلح بين مادية تاريخانية الماركسية، وخاصة فيما يتعلق بموضوع الثقافة والبناء الاجتماعي، وبين رمزية البنيوية. فسالينز يرى أن القضية الجوهرية القائمة بين هذين الاتجاهين إنما تتمحور حول العلاقة القائمة بين فعل الإنتاج في العالم (كما تراه الماركسية)، وبين التنظيم الرمزي للتجربة التي نعيشها. إن سالينز يحاول هنا أن يجد ما هو مشترك بين البنيوية والماركسية في ميادين مفهوماتية تتم بُناها بالتضاد الثنائي مثل: البنية والحدث، الثقافة والطبيعة، والأيديولوجيا والاقتصاد[٥٣]. فوفق تصوره المشار إليه يحاول سالينز في كتابه «الثقافة والأسباب العملية» التوصل إلى تصور يحلل من خلاله الأسباب العملية التي يستند عليها كل من الثقافة والبناء الاجتماعي. فهو يرى ـ وفق تصوره المشار إليه قبل قليل ـ أن المسببات المادية ليست بالضرورة نتاج أوضاع مادية، ولكن قد تكون نتاج أنساق رمزية، وحسب هذه الرؤية فإنه من الممكن إرجاع المسببات المادية للثقافة والبناء الاجتماعي إلى النسق الرمزي، وليس للظروف المادية وحدها، أي أن سالينز في هذا الجزء الأخير يتفق مع اجتهاد البنيوية الخاص بأثر نسق البنى غير المادية على البنى والممارسات المادية. ويضيف سالينز أنه

بدون هذا التوسط الذي يقوم به المشروع الثقافي، أي أهمية النسق الرمزي، لا يمكن تحديد علاقة كافية بين ظروف مادية معطاة، وشكل ثقافي محدد. وإن المحددات العامة للممارسة الثقافية ـ الاجتماعية ما هي إلا خاضعة أصلاً في شروطها العامة لصياغات ثقافية معينة، وهي بصفتها نسقاً رمزياً تتمتع باستقلالية ذاتية وجوهرية(٥٤). وإذا ما حاولنا أن نوجز الأمر فإننا نستطيع القول إن أنثروبولوجياً مثل مارشال سالينز يرى أن المسببات المادية يجب أن تكون وبالضرورة نتاجاً للنسق الرمزي، وهو بذلك يكون قد أسهم في إعطاء حيز من المساهمة للبنيوية، ولنظريات ليفي ستروس، في مشروع دراسة الثقافة التي تقوم به الأنثروبولوجيا الأمريكية، وذلك من خلال إقراره المشابه لإقرار عدد آخر من البنيويين الفرنسيين كالمفكر لوي التوسير والأنثروبولوجي موريس غودليه اللذان يريان ـ وفق دراساتهم النقدية للنظرية الماركسية ـ أن للبنى الفوقية في المجتمعات والثقافات التقليدية قدراً من التأثير على البنى التحتية ربما أنهما تتساوى في تأثيرها والتأثير العائد للبنى التحتية في المجتمعات الصناعية(٥٥). أما ما يميز القراءة البنيوية لمارشال سالينز عن تلك الخاصة بالتوسير وغودلييه، فهو أن سالينز يرى أن تأثير أنساق البنى الفوقية، كالنسق الرمزي، على البنى التحتية أمراً لا يقتصر فقط على المجتمعات التقليدية وحدها، وإنما حتى على المجتمعات الصناعية، وأن مهمة الأنثروبولوجي تتمثل في اكتشاف وتحديد معالم هذا النسق الرمزي.

لننتقل الآن إلى ميدان أضيق من ميادين الأنثروبولوجيا ألا وهو ميدان القرابة، ونحاول أن نلقي نظرة خاصة على تجربة في التلقي لنظرية ليفي ستروس في هذا الميدان. كان الطرف الآخر في هذه التجربة هو الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. إن اختيارنا للقرابة كميدان يعود للأهمية الكبيرة التي أولتها مختلف الاتجاهات في الأنثروبولوجيا البريطانية لهذا الموضوع لدرجة أن هذا الميدان شكل على مدى نصف قرن العمود الفقري الذي تراتبت على جانبيه معظم الاتجاهات والمدارس البريطانية في الأنثروبولوجيا.

التلقي الأنثروبولوجي لنظرية القرابة

تفاوت التفاعل الأنثروبولوجي مع آراء ونظريات ليفي ستروس البنيوية عامة، ونظريته في القرابة خاصة، فإذا ما ألقينا نظرة على العالم الانكلوساكسوني، هذا العالم بسلطة الخطاب الأنثروبولوجي الرسمي، فإن هذا التفاعل قد تفاوت مع نظرياته سواء من حيث الدرجة أو النوع، وسواء بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا والقارة الأوروبية، أو بين الأنثروبولوجيا الثقافية في القارة الأمريكية. لننتقل الآن ونرى مسارات هذا التفاعل في بريطانيا أولاً حيث التفاعل كان أكثر بروزاً ثم ننتقل وبشكل أقل إيجازاً إلى أمريكا.

إن الدور الذي أحدثته نظرية ليفي ستروس في القرابة في أوساط المهتمين بالنظرية الأنثروبولوجية خاصة في أوساط الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية يمكن إيجازه من خلال ما ذكره الأنثروبولوجي البريطاني آدم كوبر عن أهميتها في تطور النظرية الأنثروبولوجية: «إنه على الرغم من أن ترجمة «البنى الأولية للقرابة» إلى الإنجليزية لم تتم إلا في عام ١٩٦٩، إلا أن الارتجاجات التي أحدثها هذا الكتاب في أوساط الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية قد بدأت منذ لحظة صدوره في فرنسا في الأربعينيات، واستمرت حتى عقد السبعينيات.»(٥٦) ومما جعل نظرية ليفي ستروس في القرابة تأخذ أيضاً أهمية كبيرة بين صفوف الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين تبني عدداً من أبرزهم ـ خاصة أولئك الذين توجهوا بالنقد إلى البنائية ـ الوظيفية ـ

لآرائه ونظرياته البنيوية في موضوع القرابة، ووضعها موضع التطبيق مما أدى ذلك إلى اكتشاف عناصرها الإيجابية والسلبية. لقد أتيح لرؤية ليفي ستروس البنيوية في القرابة والزواج قدراً واسعاً من التفاعل والنقد والتطوير. فقد قام عدد من الأنثروبولوجيين البريطانيين ومن واقع أعمالهم الحقلية في أفريقيا وآسيا كإدموندليش أو رودني نيدم وماري دوغلاس بالكشف عن أشكال من الزواج المختلفة عن تلك السائدة في أفريقيا وبإظهار جوانب من أشكال الزواج في أفريقيا كانت تعتمد على مبادىء تختلف عن مبادىء النسب القرابي التي نادت بها البنائية ـ الوظيفية، وتتفق أكثر فأكثر مع بنيوية ليفي ستروس.[٥٧] وقد زاد من أهمية نظرية ليفي ستروس عامة ونظريته في المصاهرة خصوصاً النتائج التي توصلت إليها الأعمال الحقلية لادموندليش، ونور يالمان في مجال القرابة في سيريلانكا والمعتمدة في التحليل على المبادىء التي نادى بها ليفي ستروس،[٥٨] وكذلك الأعمال الاثنوغرافية للأنثروبولوجي الاثنوغرافي الفرنسي لووي ديمون في الهند، خاصة وأن ديمون قد أتى على ذكر أبعاد بنيوية لم يتطرق لها ليفي ستروس.[٥٩]

وكان التفاعل البريطاني قد أدى على سبيل المثال إلى قيام ادموندليش، ومن خلال مؤلفه «إعادة النظر في الأنثروبولوجيا» بمطالبة الأنثروبولوجيين بإعطاء أهمية مضاعفة لجوانب نادى بها ليفي ستروس كالمبادلة، والتبادل، والمصاهرة.[٦٠] وقد قدم ليش عدداً من الأمثلة الأثنوغرافية من واقع دراساته الحقلية في سيريلانكا وبورما لتدعم هذه الأطروحات، ولكن ليش عاد في سنوات لاحقة ليقدم رأياً أكثر نقداً لنظرية ليفي ستروس، وكان هذا الرأي قد تقدم به ليش في مجال تعريفه بليفي ستروس ونظرياته عامة. هذا وقد كان لادموندليش عدد من الملاحظات من بينها مثلاً إن ليش كان يرى أن نظرية ليفي ستروس في القرابة، وإن مكنته من الكشف عن البناء الخاص بالقوانين العرفية للزواج، إلا أنها كنظرية قد أغفلت السلوك الاجتماعي الواقعي للإنسان، وهي كذلك بذهابها إلى البحث عن العلاقات المنطقية للممارسات الزواجية تكون أيضاً قد أهملت الوقائع الاثنوغرافية، وابتعدت عن الواقع السياقي الخاص بهذه الممارسات. إن ليش بمعنى آخر يأخذ على ليفي ستروس اهتمامه بالبنى وبالمنطق الداخلي للعلاقات الزواجية على حساب الاهتمام بالزواج كممارسة وسلوك اجتماعي.[٦١] أما ملاحظة ليش الثانية فتتمثل فيما يعتقده من عدم وضوح ليفي ستروس في عدد من مفاهيمه، وأن البعض من تلك المفاهيم يعاني أيضاً من الاضطراب، فهو يرى أن ليفي ستروس لم يكن قادراً على التفريق مثلاً بين مفهوم «النسب Descent» من حيث كونه مبدأ قانونياً يتحكم في انتقال الحقوق من جيل إلى آخر، وبين مفهوم آخر، وبين مفهوم آخر وهو مفهوم «البنوة filiation» والخاص بعلاقة الوالدين بأبنائهم. ويرى ليش أن نفس الغموض قد قاد ليفي ستروس للافتراض الخاطىء بأن زنا المحارم هو نقيض للزواج الخارجي.[٦٢] أما ملاحظة ليش الأخيرة فتنحصر فيما يراه من أن معالجة ليفي ستروس لعلاقات القرابة إنما هي معالجة تنطلق من واقع الزاوية الذكورية، أي أنها لا تقوم على زاوية أو مزدوجة من الناحية الذكورية والأنثوية في نفس الوقت.[٦٣] ورغم هذا النقد إلا أن ادموندليش حاول تدارك موقفه من ليفي ستروس، فقد عاد ليؤكد على أنه في الوقت الذي استفاد من طريقة ليفي ستروس في النظر إلى مفهوم البناء: «باعتباره نموذجاً ينتمي إلى ميدان الأفكار، وليس باعتباره نظاماً يمكن اشتقاقه من الملاحظة المباشرة للحقائق الاثنوغرافية على أرض الواقع»،[٦٤] إلا أن هذا الأمر لا يدعوه إلى الاتفاق مع ليفي ستروس حول جعل الظاهرة العقلية اللاشعورية مجالاً للاهتمام الأنثروبولوجي، ويرى ذلك على أنه أمر غير مقبول.[٦٥]

وكان من بين الأنثروبولوجيين البريطانيين الذين تفاعلوا أيضاً مع نظريات ليفي ستروس، وحاولوا تطويرها العالم الأنثروبولوجي رودني نيدم. وكان نيدم أكثر تعاطفاً مع ليفي ستروس، وربما كان تعاطفه يفوق تعاطف ادموندليش، فهو قد حاول من خلال أعمال كثيرة إيضاح دور العقلية الكونية اللاشعورية في التأثير على الممارسات السائدة في الأنساق الاجتماعية والثقافية. [(٦٦)] أما فيما يخص تعامل نيدم مع نظرية ليفي ستروس في القرابة، فنود أن نؤكد على أنه في الوقت الذي قام نيدم بأول ترجمة إنجليزية لمؤلف ليفي ستروس، «البنى الأولية للقرابة»، حيث أتاحت هذه الترجمة للعالم الأنجلوساكسوني الاطلاع مباشرة على عمل ليفي ستروس في القرابة، إلا أن نيدم كان أيضا من بين أوائل الأنثروبولوجيين الذين خاضوا جدالاً مع ليفي ستروس حول عدد من المفاهيم التي تناولها في نظريته حول القرابة. وكان النقد الذي وجهه نيدم لنظرية ليفي ستروس يتركز حول ما يراه نيدم من عدم تمكن ليفي ستروس من التمييز بين مفهومين: الأول هو «الزواج المفضل preferntial marriage» والآخر هو «الزواج المقيد prespctive marriage». [(٦٧)] فنيدم يرى - ومن زاوية التقليد الأنثروبولوجي البريطاني الامبريقي - أن ليفي ستروس يستخدم المفهومين على اعتبار أنهما شيء واحد، ولكن الوقائع الاثنوغرافية كما يراها نيدم تدل على العكس. فإن أنساق الزواج في البنى الأولية للقرابة، التي يتحدث عنها ليفي ستروس، والتي قام الأنثروبولوجيون البريطانيون بدراسة نماذج عديدة منها تمتاز - حسب رأي نيدم - في حالة سيادة نماذج من الزواج المفضل بقدر من الحرية في الاختيار بين الفئات التي يحق الزواج من أفرادها. أما في حالة الزواج المقيد فإن هذا الزواج يمتاز بعدم تركه لأي مجال للاختيار، وبناء عليه فإن نيدم يعتقد بأن ليفي ستروس عندما يتحدث عن الزواج في «البنى الأولية للقرابة» إنما يعني به الزواج المقيد وليس المفضل، وهناك فرق كبير بين الاثنين. [(٦٨)]

وكعادته في حالات الجدل الأكاديمي والفلسفي فإن ليفي ستروس لم يترك المجال لنيدم للهروب بانتقاداته دون أن يعطي لنفسه الحق بالرد عليها. ففي مقدمته للطبعة الإنجليزية الثانية لـ «البنى الأولية للقرابة» حاول ليفي ستروس الرد على نيدم موضحاً أن أنساق الزواج المفضل بالنسبة لمفهوم نيدم أصبحت من النوع المقيد على مستوى النموذج النظري، في حين أن أنساق الزواج المقيد أصبحت أنساق زواج مفضلة على مستوى الممارسة الواقعية. ولذلك يعتقد ليفي ستروس أن التمييز الهام الذي ينبغي القيام به يجب أن يكون بين البنى الأولية والبنى المعقدة، وليس بين الزواج المفضل والزواج المقيد، ولذلك نراه يقول: «إن الأمر بخلاف ذلك، فالبنى الأولية قد تكون مبنية وبنفس الدرجة على الزواج المقيد والمفضل، فالزواج المقيد أو المفضل لا يعد هنا امتحاناً للبنية الأولية. . . إن المقولة الوحيدة التي تستند عليها حقيقة البنى الأولية هي الزوجة، فالزوجة سواء في الزواج المفضل أو الزواج المقيد هي أصلاً زوجة، ذلك لأنها تنتمي في الواقع إلى فئة من فئات المصاهرة». [(٦٩)]

هذه نماذج سريعة نريد من خلالها أن نوضح طبيعة السجال الدائر في عقدي الستينيات والسبعينيات من هذا القرن بين الأنثروبولوجيين البريطانيين حول بعض المفاهيم التي أتى بها ليفي ستروس، والخلاصة السريعة التي يمكن استنتاجها من ذلك التفاعل الذي تم بين البنيوية ونظريتها في القرابة، وبين الأنثروبولوجيا البريطانية هي أن التفاعل البريطاني مع نظرية ليفي ستروس في القرابة كان بمثابة المدخل الذي تعاطت فيه ومن خلاله الأنثروبولوجيا البريطانية مع بقية أفكار ونظريات ليفي ستروس الأنثروبولوجية. وقد

امتاز هذا التفاعل بالحيوية، وربما حتى بالسخونة الجدالية مقارنة بالتفاعل الأمريكي على سبيل المثال. وربما لا يدعو هذا الاستنتاج إلى الاستغراب الشديد فالأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية كان يهمها بالدرجة الأساسية التوصل إلى فهم المجتمعات، وذلك عبر مادرجت على تسميته بالبناء الاجتماعي، وهي لهذا أدركت منذ البداية أن نسق القرابة كان منذ البداية بالنسبة لها هو المدخل لفهم هذا البناء. لذلك فإن ليفي ستروس ونظريته في القرابة يشكلان أهمية بالغة بالنسبة للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، ذلك لما يعتقد به الأنثروبولوجيون البريطانيون من وجود مصادر سوسيولوجية مشتركة بينهم وبين ليفي ستروس تتمثل - كما أوضحنا ذلك أيضا في ثنايا هذه الدراسة - على وجه الخصوص في سوسيولوجيا اميل دوركايم، ومارسيل موس. ولكن ماذا ترتب عن هذا التفاعل القائم بين ليفي ستروس والأنثروبولوجيا البريطانية؟ نقول وبشكل موجز إن من بين النتائج التي ترتبت على هذا التفاعل أن البنيوية التي أتى بها ليفي ستروس للأنثروبولوجيا لم تبق على صورتها الأصلية، ففي بريطانيا حيث لعبت هذه البنيوية دوراً راديكالياً في تغيير أساليب التحليل الأنثروبولوجي، اتسمت البنيوية التي وصلت إليها بأخذها طابعا شديد الصلة بمفاهيم اميل دوركايم، ومارسيل موس السوسيولوجية والشديدة الارتباط بمفهوم البناء والوظيفة والتنظيم الاجتماعي.

وإذا ما وضعنا طبيعة الاهتمامات النظرية والمفاهيم السائدة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وقارناها مع تلك السائدة في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، فإن الأمر المؤكد هو أن القرابة لم تشكل أهمية كبيرة كتلك الأهمية التي كانت سائدة في صفوف الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. فالبناء الاجتماعي كمفهوم وتصور نظري لم يشكل المدخل المناسب لفهم المجتمعات لدى قطاع كبير من الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، فالمدخل لدى هذه الأنثروبولوجيا هو الثقافة وليس البناء الاجتماعي. والثقافة كانت تتم دراستها ضمن هذا السياق الأمريكي عبر عدد من عناصرها المهمة المادية وغير المادية، ولهذا شكلت عناصر مثل: أنساق اللغة، والشخصية، والرمز، والفن، وغيرها حجر الزاوية في الدراسات الاثنوغرافية الأمريكية. علينا أيضا ألا نهمل تأثير مصادر أوربية أكثر أهمية بالنسبة للأنثروبولوجيا الأمريكية من المصادر السوسيولوجية الفرنسية، ولعل من أهم تلك المصادر الأوربية الفكر الفلسفي الألماني المتشدد في مسألة أهمية التاريخ من جهة، والتأويل من جهة أخرى. فبالنسبة لمؤسس الأنثروبولوجيا الأمريكية «فرانز بواز» القادم من ألمانيا؛ كانت العمليات العقلية والسيكولوجية وكذلك السياق التاريخي لكل ثقافة وتمايزها عن الأخرى من الأمور المهمة التي يجب - برأيه - العناية بها عند دراسة أنساق الثقافة. من هنا نستطيع القول إن التفاعل الأمريكي مع ليفي ستروس قد يكون أكثر إيجابية مع أقاليم أخرى من نظرياته الأنثروبولوجية، ولكن ليس بنفس الدرجة مع نظريته في القرابة.

وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأمر الذي يمكن استنتاجه عند مقارنة التفاعل الأمريكي بقرينه البريطاني مع نظرية ليفي ستروس في القرابة هو أن الأثر الأمريكي يمكن وصفه بأنه قد اقتصر على إعادة إنتاج مفاهيم البنيوية في إطار الأنثروبولوجيا المعرفية والرمزية، وكانت إعادة الإنتاج الأمريكية هذه قد تمثلت عند عدد من الأنثروبولوجيين، أبرزهم: جورج هومنز، وشور يالمان، وديفيد شنايدر. وقد ترتب على هذا الانتشار المتعدد الأوجه للبنيوية في دوائر وأقسام الأنثروبولوجيا في أمريكا أن بدأ الأنثروبولوجيون إعادة النظر في مقولاتهم الأنثروبولوجية، ودفعت بهم البنيوية كذلك إلى مشاركة زملائهم في علوم إنسانية أخرى: كالنقد

والأدب في العودة إلى الفلسفة ونظريات التحليل النفسي، خاصة وأن القادم الجديد ـ أي ليفي ستروس ـ قد بنى مرتكزات رؤيته البنيوية على معارف وعلوم شديدة التنوع تراوحت بين الفلسفة، وعلم النفس، والفن، والموسيقى، والأدب. وهذه ميادين تشكل مجالات مهمة من مجالات البحث في الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية خصوصاً عند مقارنتها بمثيلتها البريطانية.

التلقي العربي

ما الشيء الذي يستطيع أن يلحظه المراقب لطبيعة العلاقة بين النظرية والممارسة الأنثروبولوجية في الدوائر الأنثروبولوجية المختصة في المشرق العربي، وبين النظرية والممارسة الأنثروبولوجية في الدوائر الأكاديمية الأنثروبولوجية في الغرب، أي المهد الأكاديمي المعاصر لبروز هذا العالم؟(٧٠)

فمن ضمن العلامات البارزة للسياق التاريخي للتفاعل الذي تم بين الأكاديميين العرب والنظرية الأنثروبولوجية الغربية، (٧١) اتسام هذا التفاعل سواء في مجال الكتابة الأنثروبولوجية النظرية أو الدراسات الأثنوغرافية بالدور الكبير الذي لعبته أفكار ونظريات التقليد السوسيولوجي الفرنسي، خاصة نظريات عالم الاجتماع اميل دوركايم، ليس فقط في تحديد اختيار الموضوعات الاثنوغرافية التي تم دراستها، وإنما حتى في أشكال التفاعل والتجاوب التي تمت لاحقاً مع الاتجاهات والنظريات الأنثروبولوجية الأخرى، فقد قدر لأفكار ونظريات اميل دوركايم السوسيولوجية أن تتاح لها فرصة واسعة للانتشار في الأوساط الأكاديمية العربية. ويستطيع الباحث أو المختص الأكاديمي في مجال العلوم الاجتماعية أن يلحظ ـ وبيسر شديد ـ مدى سعة هذا الانتشار، وذلك من خلال هيمنة المفاهيم السوسيولوجية التي أتى بها اميل دوركايم على قطاع واسع من الكتابات العربية السوسيولوجية والأنثروبولوجية، وربما يعتبر ميدان الكتابة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في العالم العربي من أكثر الميادين البارزة التي أثرت فيها تلك المفاهيم السوسيولوجية لاميل دوركايم. فأشكال ذلك التأثير جلية في عدد من الدراسات الاثنوغرافية التي قام بإنجازها الأنثروبولوجيون العرب وكذلك في الكتب الجامعية المختصة بالأنثروبولوجيا كعلم يدرس في بعض الجامعات العربية. (٧٢)

وكان من بين الوسائل التي ساهمت في هذا الانتشار تبني المدرسة البنائية ـ الوظيفية في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا أولاً، والعالم العربي لاحقاً لأفكار ونظريات دوركايم. فقد لعبت البنائية ـ الوظيفية في بريطانيا من خلال الأعمال النظرية الأنثروبولوجية والاثنوغرافية، خاصة تلك العائدة لايفانز بريتشارد، ورادكليف براون، (٧٣) وكذلك قيام بعض من رواد هذه المدرسة بالتدريس في الجامعات العربية، والتحاق عدد من الأنثروبولوجيين العرب الرواد بمعاهد الأنثروبولوجيا في الجامعات الغربية حيث كان رواد هذه المدرسة يقومون بتدريس هذا العلم الحديث فيها. (٧٤) ثم كان لعودة هؤلاء الطلاب العرب الرواد إلى أوطانهم وقيامهم بتدريس الأنثروبولوجيا في عدد من الجامعات العربية دور كبير في انتشار ورواج نظريات البنائية ـ الوظيفية، وبالتالي لنظريات وأفكار اميل دوركايم. وهكذا فمثلما هيمنت أساليب المدرسة البنائية ـ الوظيفية ومناهجها في التحليل الاثنوغرافي في الأوساط الأكاديمية، والكتابات الأنثروبولوجية عن المجتمعات الأفريقية منذ ثلاثينيات هذا القرن، كذلك قدر لنظريات البنائية ـ الوظيفية فرصة السيادة في مجال دراسة: البناء الاجتماعي، وأنساق القرابة، والدين، والسياسة، والاقتصاد، والايكولوجيا، ونظم الضبط الاجتماعي في بعض المجتمعات المحلية العربية. (٧٥)

إن الأمر الملاحظ على انتشار نظريات عالم الاجتماع الفرنسي اميل دوركايم، في الأوساط الأكاديمية العربية الأنثروبولوجية، هو أن انتشارها قد اقتصر على القراءة البريطانية، والمتمثلة في تجربة البنائية ـ الوظيفية فقط، في حين أن هناك قراءات أخرى لاميل دوركايم لم يتم لها ذلك القدر من الانتشار. ولعل أبرز تلك القراءات وأكثرها انتشاراً منذ الستينيات ـ على الأقل ـ قراءة الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستروس، أو ما سمي بعد ذلك بقراءة المدرسة البنيوية أو الأنثروبولوجيا البنيوية لاحقاً. الملفت للنظر أن نظريات هذه المدرسة وأساليبها ومناهجها في الدراسة والتحليل الأنثروبولوجي تكاد تكون معدومة في أوساط الكتابات الأنثروبولوجية العربية. وقد يقود هذا الوضع إلى الخروج باستنتاج مؤداه: إن الأوساط الأكاديمية العربية المختصة بالأنثروبولوجيا لن تتعدى حدود استجابتها للنظريات الأنثروبولوجية تخوم نظريات البنائية ـ الوظيفية، هذه المدرسة التي وإن لعبت دوراً في إرساء تقاليد عريقة في الفكر الأنثروبولوجي، إلا أن هناك عدداً آخر من الاتجاهات النظرية الأنثروبولوجية التي أعقبتها، والتي تأسس عدد منها بناءً على عملية النقد التي قام بتوجيهها للبنائية ـ الوظيفية، (٧٦) ولعل نماذج النقد الذي وجهه الأنثروبولوجيان البريطانيان، ادموند ليش، وريمون فيرث، وكذلك نقد الأنثروبولوجي النرويجي فردريك بارث منذ بداية الخمسينيات لمفهوم البناء الاجتماعي لدى البنائية ـ الوظيفية من أبرز تلك المحاولات التي سعت إلى تكريس مفهوم النظر إلى البناء الاجتماعي ضمن أبعاده الديناميكية وليس الاستاتيكية فقط، أي الأخذ بعين الاعتبار دور التغير الاجتماعي، أهمية دور الفرد كفاعل اجتماعي بجانب الجماعة والنظم الاجتماعية. (٧٧)

ليفي ستروس وأنثروبولوجيا اليوم

لاشك أن العلاقات القائمة بين ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية تتسم اليوم بالانفتاح والاستفادة من نظريات ومناهج بعضها البعض أكثر من أي وقت مضى. فالبنيوية التي كانت اتجاهاً فلسفياً قد ضربت مثلاً يحتذى به في هذا المجال، فهي قد جمعت بين مؤسسيها من هو عالم أنثروبولوجيا مثل ليفي ستروس، وعالم نفس مثل لاكان، ولغوي وناقد مثل بارت، ومفكر وفيلسوف مثل فوكو، ولغوي آخر مثل شومسكي. وقد انعكس هذا التعاون إيجابياً على البنيوية حيث لعبت جميع هذه الحقول من العلوم الاجتماعية والإنسانية دوراً في إثبات المقولات والمفاهيم الأساسية التي أتى بها ليفي ستروس باعتباره مؤسساً للبنيوية. أما من الناحية السلبية الضيقة ـ خاصة فيما يتعلق بنفوذ وسلطة البنيوية ـ فإن فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية كل في مجال اختصاصه قد وضع البنيوية موضع التطبيق، وقد ترتب على هذه التطبيقات أن اكتشفت جوانب مهمة من إخفاقات ونجاحات هذه النظرية. وهكذا فالنقد الذي وجه إلى البنيوية قد أتى جزئياً من بعض أقطاب البنيوية أنفسهم كالنقد الذي وجهه ميشيل فوكو وجاك دريدا مثلاً. وقد انعكس النقد الذي وجه للبنيوية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية على فروع هذه العلوم ذاتها، فقام كل علم من هذه العلوم بمراجعة أشكال تبنيه للبنيوية، ومما يجدر ذكره في هذا الصدد إن الأنثروبولوجيا وحدها هي أكثر تلك العلوم التي قامت بعملية النقد. ولكون الأنثروبولوجيا أكثر المجالات المعنية بين تلك العلوم بمفاهيم ونظريات ليفي ستروس وأكثرها استقبالاً وتفاعلاً معها لذلك كانت هي من العلوم الأولى التي قامت بعملية النقد للبنيوية. فقد أوردت في الجزء السابق من هذه الدراسة نماذج من استقبال البنيوية في الأوساط الأنثروبولوجية والكيفية التي أعيد بموجبها إنتاج البنيوية. وقد ترتب على عمليات النقد وإعادة الإنتاج تلك أن أتيح للبنيوية فرصة واسعة

لأخذها إلى ميدان العمل الحقلي والدراسات الاثنوغرافية وبالتالي توسيع دائرة مفاهيمها على مستوى النظرية الأنثروبولوجية. لننتقل الآن ونرى نماذج من أشكال التلقي والنقد الذي تواجهه بنيوية ليفي ستروس اليوم في صفوف الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. أي كيف يتلقى أو يرى أنثروبولوجيو الثمانينيات والتسعينيات البنيوية، وكيف يريدون التعامل معها.

أصبح عدد الانثربولوجيين يتزايد اليوم عنه في الأعوام الماضية ممن يرون في البنيوية نظرية شديدة الإغراق في اليقينية العلمية وربما الإطلاقية أيضا. ويشتمل هذا الاتجاه على تيار من الفلاسفة الجدد والنقاد من الأنثروبولوجيين ممن تأثروا كثيرا بمفكري ما بعد البنيوية، أو البنيوية الجديدة وتيار ما بعد الحداثة خاصة انتقادات الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت من المدرسة النقدية مثل: هبرماس وغادمر، وكذلك كتابات الناقد والمفكر الروسي ميخائيل باختين المؤكدة على السياق الاجتماعي والثقافي للخطاب وللنص والأداء والفعل.[78] ويمثل هذا الاتجاه اليوم في الأنثروبولوجيا تياراً هاما إن لم يكن قويا حيث يطلق عليه تسمية «أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة»، وينتمي إلى هذا التيار اليوم عدد كبير من الأنثروبولوجيين في كل من أمريكا وبريطانيا. ويركز هذا التيار الجديد ليس على أهمية علمية المنهج - كما كان يريد ليفي ستروس - وإنما على نسبية العلوم الإنسانية والاجتماعية وعلى أهمية الاعتراف بالذات في علاقتها بالموضوع وكذلك على استحالة حيادية وموضوعية الأنثروبولوجي خاصة، والباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية عامة. ويتعامل هذا التيار الجديد مع موضوع حيادية وعلمية العلوم الإنسانية والاجتماعية على أنها أسطورة ووهم. واليوم يلعب عدد من الأنثروبولوجيين ممن ينتمون إلى هذا التيار دوراً رياديا في مجال الكتابات الأنثروبولوجية والاثنوغرافية الجديدة. وقد لعبت مؤلفات حديثة مثل: «كتابة الثقافة» حيث اشتمل هذا المؤلف على دراسات لأبرز أنثروبولوجيي هذا الاتجاه وقد قام كل من جورج ماركوس، وجيمس كليفرد بتحريره، وكتاب جيمس كليفورد «مأزق الثقافة»، وكتاب ماركوس وفيشر «الأنثروبولوجيا باعتبارها نقدا ثقافيا»، وكتاب جونيثان فابيان «الزمن والآخر»، ومؤلف كليفورد غيرتز «الحياة والأعمال» دورا لا يمكن وصفه بالحيوية فقط وإنما هو يشكل مصدراً لانقسام الأنثروبولوجيين في عدد من الدوائر الأكاديمية في الغرب.[79]

كما أن هناك عدداً من المراجعات الحديثة التي تمت للنظرية البنيوية في صفوف الأنثروبولوجيا تتجاوز في طبيعتها تلك التي تم الإشارة إليها في الجزء السابق من هذه الدراسة. فهذه المراجعات الحديثة تحاول أن ترصد دور البنيوية في النظرية الأنثروبولوجية بصفة عامة، فالنماذج التي سأوردها بعد قليل تمثل آراء أنثروبولوجيين يعبرون عن اجتهادات الاتجاهات والمدارس التي استفادت من نظريات البنيوية في التحليل الأنثروبولوجي. فـ «روث فينغن» تمثل مثلاً التقليد البريطاني للأنثروبولوجيا الاجتماعية، وهي أيضا مختصة في الدراسات الفولكلورية ذلك المجال الذي ترك ليفي ستروس فيه آثاراً كبيرة.[80]، كما أسهمت فينغن من خلال موقعها السابق كرئيسة تحرير لمجلة «الإنسان» (Man) وكذلك من خلال مؤلفاتها في تطوير البنيوية. أما المراجعة الأخرى فهي لـ «شيري أورتينر»، والتي تمثل أيضا جيلا من الأنثروبولوجيين الثقافيين الأمريكيين ممن قام بمحاولات للاستفادة من دروس البنيوية في دراسة رموز ومعاني الثقافات. فدراسة أورتينر «النظرية الأنثروبولوجية منذ الستينيات».[81] تعتبر من المراجعات التي مازالت تتصدر بيليوغرافيا عدد كبير من

الدراسات المنشورة حديثاً، وهي أيضاً من الدراسات التي تحرص الدوائر الاكاديمية الأنثروبولوجية على اطلاع طلاب علمها الجدد عليها. لننتقل الآن، ونلقي نظرة على رأي هاتين الأنثروبولوجيتين.

ماذا تقول روث فينغن؟ تقول فينغن، في خضم عرضها للاتجاهات النظرية التي لعبت دوراً في تشكيل المسار العام للدراسات الفولكلورية: إن ماهو مشترك بين البنيوية الشكلانية المنتمية لـ «فلاديمير بروب» وبنيوية ليفي ستروس أكثر أهمية من الفروقات الثانوية بينهما، ولكن ما يميز بنيوية ليفي ستروس هو أنها كانت تهدف إلى الكشف عن أسس الميكانيزمات والمنطق والشيفرات والقواعد الخاصة بالبنية الحقيقية والواقعة وراء البنية الظاهرة أو السطحية. ومن جهة أخرى كانت هذه البنيوية برأيها تبدي اهتماماً بالقواعد والقوانين البنيوية عبر الثقافات وعلى المستوى العالمي، أكثر من اهتمامها بأوضاع محددة كالسياق، والمعاني المحلية، والتاريخ، أو أعمال أدبية بعينها، أو حتى فاعلين (actors) معينين من الأفراد. والملاحظة الثالثة الذي تذكرها فينغن تختص بما كانت تراه في البنيوية من تركيز على رؤية الوحدات المؤسسة لبنية موضوع ما، وذلك في إطار علاقة هذه الوحدات ببعضها البعض، وأن هذه العلاقات برأيها هي الموصلة إلى اكتشاف المعاني الكامنة والمنظور إليها في إطار نظام أو رمز عام. لذا فإنها ـ أي البنيوية ـ لا تدرس هذه الوحدات كوحدات مستقلة أو في إطار علاقتها بالواقع الخارجي التي تنتمي إليه. على الطرف الآخر تشير فينغن إلى خاصية أخرى في البنيوية وهي تركيزها بدرجة رئيسية على الشكل والقواعد وذلك بهدف التوصل إلى استنتاجات على هذه الأصعدة، وبالتالي فهي لا تركز على المحتوى ـ خاصة طبعاً بنيوية بروب ـ هذا على الرغم من أن ماهية المحتوى وماهية الشكل أمران غير متفق عليهما. وقد قاد هذا الوضع إلى أن أخذ اهتمام البنيوية ينصب على أنماط عمومية تمتاز بعلميتها ولكن بلازمانيتها، أي دون أن يكون لتواريخ معينة، أو أوضاع محددة أية أهمية. لذا فالبنيوية لا تولي السياقات المتغيرة أي اهتمام ولا كذلك التفاعلات الاجتماعية أو التغيرات التي تطرأ على الأيديولوجيات عبر الزمن. أما الملاحظة الختامية التي أنهت بها فينغن فهي ما كانت تراه في البنيوية من ميل واهتمام كبير بالسرد، حيث ترى أن البنيوية كانت تتعامل مع أي شكل للسرد باعتباره موضوعاً قابلاً للتحليل البنيوي، تلك هي المعالم الرئيسية لأساليب ومناهج البنيوية في الميدان الأنثروبولوجي الفولكلوري كما حاولت أن تستقبلها إحدى الأنثروبولوجيات العاملات في حقل الثقافة والفولكلور، أما بالنسبة لرؤيتها النقدية فإن فينغن ترى في البنيوية علامات قصور ربما تكون أبرزها عدم تركيزها على مجالات تعتبر ذات أهمية في فهم السلوك الثقافي والاجتماعي، ومن بين هذه المجالات: المعنى المحلي، الأداء، السياق، والتفاعل الإنساني.(٨٢) كما ترى فينغن أن اتجاهات نقد البنيوية، وبعض أطروحات ليفي ستروس قد أتت معظمها من قبل بعض المفكرين والنقاد الذين كانوا أصلاً في صفوف البنيوية. فمن بين هؤلاء النقاد الفيلسوفان الفرنسيان: ميشيل فوكو وجاك دريدا. وقد لعبت انتقادات هؤلاء وغيرهم دوراً في إحداث تغيرات جوهرية في البنيوية ومناهجها وسط الدراسات الأدبية خاصة ودراسات العلوم الإنسانية عامة. وتوجز فينغن هذه الانتقادات في التالي منها:

أولاً: مساءلة البنيوية في مدى إمكانية اكتشاف مبادىء حيادية، أو معاني مطلقة من خلال البحث العلمي. ومن بين الأسباب التي يوردها أصحاب هذا الاحتجاج على الأساليب البنيوية المدعية حياديتها وعلميتها هو أن المعنى، أو المعاني، أمر لا يمكن تحديده بشكل مطلق. وأن المعاني ـ وفق هذا التداول النقدي

ـ تصبح مفتوحة وتأويلية الطابع، ذلك أن المعاني يتم تشكلها بعوامل تتسم بسرعتها، وخصوصية ظروف كل منها، ولا تعززها أي ظروف قد يقال عنها إنها موضوعية.

ثانياً: إن النص سواء إذا ما نظر إليه باعتباره خطابا شفاهيا أو مكتوبا أو كفعل اجتماعي، لا يمكن الادعاء بأنه يتسم بالتماسك والاتساق الداخلي كما تذهب بنيوية ليفي ستروس، وإنما العكس من ذلك إذ أن هذا النص حسب التفكيكية (deconstruction) يكشف عن درجة من التنافر والتعارض الداخلي، وعلى درجة أيضاً من التناقض الداخلي الخاصة به والغير محسومة، وإن هذه العوامل مجتمعة تلعب دوراً في تفكيك وزعزعة معاني النص.

ثالثاً: كما إن هذا الاتجاه أصبح يوجه أسئلة تمتلك سمات التحدي لمشروع البنيوية، فمن بين هذه الأسئلة تحدي ما تعتقده البنيوية بأن نصًّا بذاته يمتلك موقعاً أو إمكانية منفردة، بل على النقيض من ذلك أن هذا النص لا يمكن فصله عن الكاتب وفرديته، ولا يمكن فهمه أيضا، أو اكتشاف معانيه دون النظر إليه في سياق علاقته بنصوص أخرى تمكن القارىء، أو الجمهور من اكتشاف المعنى أو المعاني لما يمكن تسميته بالتناص (intertextuality).[٨٣]

أما الأنثروبولوجية الأمريكية «شيري أورتنر»، ففي مجال استعراضها لمكانة البنيوية، ونظريات ليفي ستروس في أوساط الأنثروبولوجيا الأمريكية، فتقول: «إن البنيوية لم تكتسب تلك الشعبية المطلوبة في صفوف الأنثروبولوجيين الأمريكيين، فالأنثروبولوجيين المتخصصين في الإيكولوجيا الثقافية وجدوا في بنيوية ليفي ستروس على أنها شكل مغاير للأنثروبولوجيا الرمزية، هذا على الرغم من أن الفرضيات المركزية للبنائية تبتعد في الحقيقة عن تلك الخاصة بالأنثروبولوجية الرمزية».[٨٤] وتورد أورتنر عدداً من الأسباب لإيضاح ذلك، من بينها على سبيل المثال: أولا: التأكيد المعرفي الخالص الذي يبديه ليفي ستروس لمفهوم المعنى مقابل اهتمام الأنثروبولوجيين الأمريكيين بالقيم أي بـ (velues) وبـ (ethos) أي روح الجماعة ومزاجها العام. ثانياً: التأكيد الصارم لليفي ستروس على الطابع الكيفي للمعنى، أي أن جميع المعاني يمكن تأسيسها عن طريق المقارنة والمناظرة، ولا يوجد أي معنى يحمل دلالته الخاصة به بشكل منفرد، هذا في حين أن اهتمامات الأمريكيين تنصب على العلاقات القائمة بين أشكال التراكيب الرمزية، ومضامينها التي تلعب دور الواسطة. وأما السبب الثالث: فيعود إلى ما تراه أورتنر من أنه في مقابل الاهتمام الذي تبديه الأنثروبولوجيا الرمزية بشكل متسق ومحدد بمركزية دور الفاعل، تلجأ البنيوية إلى النظر إلى البنى باعتبارها أمراً مجردا، وعلى درجة كبيرة من الجلاء لا تستحق معه النظر في أفعال ومقاصد الأفراد الفاعلين. لهذه الأسباب المتعددة ـ وربما لأسباب أخرى ـ ترى أورتنر أن البنيوية لم يتم احتضانها من قبل الأنثروبولوجيين الرمزيين الأمريكان. إن البنيوية ربما تكون قد منحت في أمريكا موقع قرابي معين بسبب ميلها إلى التركيز على نفس المجالات التي تهتم بها الأنثروبولوجية الرمزية، حيث كانت الأخيرة ترى في مجالات كالطقوس والأساطير ميادينها الخاصة.[٨٥]

وأخيرا تضيف أورتنر في مجال نقدها للبنيوية موضحة بأن ليفي ستروس يزعم بأنه إذا كانت البنى الأسطورية تتوازى مع البنى الاجتماعية فإن ذلك لا يعني أن الأسطورة تعكس المجتمع، ولكن السبب في ذلك كما يراه هو في اشتراك كل من الأسطورة والتنظيم الاجتماعي في بنية واحدة عامة وضمنية. وتتعلق

أورتنر على حجة ليفي ستروس هذه قائلة: «منذ بداية السبعينيات أصبح يوجد في عدد من الميادين كاللسانيات، والفلسفة، والتاريخ هجوم ونقد قوي ضد البنيوية، إن هذا النقد يشار بوجود وجهين بارزين له: الوجه الأول يتمثل في نكران البنيوية لوجود ارتباط قصدي أو صلة قصدية للموضوع في العملية الاجتماعية والثقافية، وأما الوجه الثاني فكمن في نكران البنيوية لتأثير التاريخ أو الحدث (event) على البنية. وشكل نكران البنيوية لهذين الجانبين إشكالات فلسفية ومنهجية أيضا، وبالتالي لم يتم القبول بها لذا توجه الباحثون إلى البحث في تفاصيل مشاريع ونماذج جديدة في مجال المنهج والتحليل تمتاز باحتلال الأحداث والفاعلين لأدوار أكثر إيجابية»(٨٦).

على الرغم من اختلاف أشكال التلقي التي تمت للأنثروبولوجيا البنيوية لليفي ستروس في الأوساط الأنثروبولوجية، وللانتقادات والانتقادات المضادة التي تم تبادلها، إلا أن هناك أمرين بارزين فرضتهما هذه البنيوية الخاصة بليفي ستروس: الأمر الأول وهو المتمثل فيما أشار إليه ليفي ستروس من وجود مستوى من البنى غير الظاهرة أو الكامنة، أي أن البنى المراد دراستها ليست تلك البنى الاجتماعية الظاهرة، والتي يمكن للباحث الأنثروبولوجي رصدها امبريقياً، إنما هناك مستويات من البنى منها ما هو غير امبريقي وظاهر. إن هذه الملاحظة البسيطة التي أوردها ليفي ستروس قد دفعت ـ لوحدها ـ الأنثروبولوجيا لإحداث مراجعة نقدية لمفاهيم المدارس والنظريات الأنثروبولوجية التي كانت سائدة حينذاك، ولعل أبرزها كان البنائية ـ الوظيفية في بريطانيا، والوظيفة بأشكالها المتنوعة واتجاهات دراسة الثقافة والشخصية في أمريكا. فإذا قيل عن ليفي ستروس إنه فشل في إلزام الاتجاهات الأنثروبولوجية بتطبيق بعض، أو كل نظرياته كما كان يرغب هو في ذلك، فإن هناك أمراً آخر ومؤكداً قد نجح في تأسيسه، وهو أن السائد اليوم في النظرية الأنثروبولوجية من سعي مستمر للبحث عن المعنى أو المعاني الكامنة في الظاهرة أو السلوك الاجتماعي ـ الثقافي المراد دراسته إنما يعود الفضل فيه إلى ليفي ستروس.

أما الأمر الآخر الذي قد فرضته بنيوية ليفي ستروس فهو الاتجاه إلى البحث ـ عبر مفهوم البنى الكامنة ـ ليس عن مفهوم آخر كالمعنى، وإنما أيضا إلى الظواهر أو العناصر التي تتجسد فيها البنى الظاهرة، أي إلى الرمز، وهكذا أوجد ليفي ستروس ـ عبر مفهوم الرمز ـ وسيلة منهجية توصل الباحث الأنثروبولوجي إلى دراسة البنية، وبالتالي رصد معانيها. وإذا كانت هناك اتجاهات متراكمة في بريطانيا وأمريكا تسعى للاستفادة من المناهج والنظريات المثالية للتقليد الفلسفي الألماني في مجال التأويل والتفسير، إلا أن معظم هذه الاتجاهات بقيت في حدود ما أتى به ماكس فيبر في مجال الكشف عن الأسباب العقلية، والمقاصد الكامنة وراء سلوك الفاعل أو الفعل الاجتماعي (social action)، أما ليفي ستروس فقد فتح أمام الأنثروبولوجيا الأبواب على مصراعيها للاستفادة من مناهج ونظريات اللسانيات في مجال الرمز، والدال، والمدلول، ونظريات التحليل النفسي للشعور واللاشعور، وللأفكار الفلسفية العائدة للفيلسوف «كانط»، والخاصة بنسبية الحقائق. وهكذا أتيح للأنثروبولوجيا مجالاً لتوظيف كل هذه المعارف والاستفادة منها في مجال البحث عن الرمز أو الرموز وكشف معانيها، وبالتالي الكشف عن البنى الكامنة ورائها.

ويستطيع المتتبع لواقع النظرية الأنثروبولوجية اليوم أن يلاحظ وبيسر شديد الصفة البارزة التي أصبحت تميز كل الاتجاهات النظرية الأنثروبولوجية على اختلاف مصادرها الفلسفية، هذه الصفة التي

تتمثل في القبول بمبدأ إن كلاً من الثقافة والمجتمع يقومان على نظام من الاتصال يعتمد بدرجة كبيرة على الرمز. وطالما أن الأمر كذلك فإن التأويل، والتفسير، والبحث عن المعاني الكامنة يجب أن يكون في مقدمة اهتمامات الأنثروبولوجي.

الخاتمة

حاولت هذه الدراسة أن توضح في جزئها الأول المعالم الرئيسية للنظرية الأنثروبولوجية عند ليفي ستروس، أما في الجزء الثاني فقد حاولت معالجة الكيفية التي تم فيها التلقي في الوسط الأنثروبولوجي لهذه النظرية. إن أبرز ما يمكننا استنتاجه من ذلك العرض والتحليل هو أن الأفكار الفلسفية والأنثروبولوجية لكلود ليفي ستروس قد استطاعت أن تلعب دوراً خلال الستينيات والسبعينيات الماضية في قيادة الأنثروبولوجيا من مستوى التحليل لموضوعات مثل: البناء، القرابة، الرمز، الطقوس، الأساطير، المعتقدات، واللغة إلى نمط ومستوى آخر من التحليل تميز بأخذه بعين الاعتبار «ليس الشواهد والحقائق الامبريقية المستطاع ملاحظتها فقط، وإنما ما يقع خلف هذه الشواهد والحقائق» أي أن جهود ليفي ستروس أصبحت تطالب الأنثروبولوجيين بمستوى من التحليل يقود إلى استنطاق الحقائق الاجتماعية والثقافية وإلى عدم التسليم إلى المظاهر الخارجية للوقائع الاثنوغرافية.

وهكذا فمنذ الستينيات تجاذبت الأوساط الأنثروبولوجية في العالم تكتلات متفاوتة من حيث القوة والضعف أصبحت تطالب كلها بإعادة النظر في الطريقة التي بموجبها كان يتم تحليل موضوعات مثل: البناء الاجتماعي، والقرابة، والتدين، والطقوس، والمعتقدات، والأساطير وغيرها. وإذا كانت «البنيوية» هي التسمية التي ترابطت على بعينها وبسارها تلك المحاولات الخاصة بإعادة النظر، إلا أن تلك المحاولات أصبحت اليوم تتمحور حول مفهومين أساسيين هما: «الرمز» و«المعنى» فقد رأت هذه الأوساط، باختلاف خلفياتها النظرية، أن اصطلاح البنية (structure) كمفهوم أصبح بشكل باختلاف أشكال تجلياته أهمية حيوية للتحليل الأنثروبولوجي سواء في بدايته الأولى لدى البنائية ـ الوظيفية، أو في مرحلته التالية لدى البنيوية أو لغيرهما من الاتجاهات، إلا أن مفهومي «الرمز» و«المعنى» ظلا من المفاهيم التي تضاعف الخلاف بشأنها، وخصوصاً مع ازدياد التيارات الفلسفية في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية المشككة في مبدأ وجود رموز ذات معاني أحادية أو مطلقة، وأصبحت المناداة بتعددية المعاني ونسبيتها هي الصفة الغالبة على الاتجاهات والمدارس الأنثروبولوجية وفي مقدمتها طبعا الاتجاه التأويلي. وكما نلاحظ فإن التغيرات الحالية في مجال النظرية الأنثروبولوجية، خصوصا منذ الثمانينات وحتى الآن، إنما أصبحت اتجاهات مثل التفسيرية والتأويلية هي الغالبة عليها. وقد تكون التفسيرية والتأويلية قد ذهبت إلى غايات قد تكون بعيدة عما كان يريده ليفي ستروس، ولكنها مع ذلك فهي تتفق معه بأن موضوع المجتمعات الإنسانية، باعتبارها أفعالاً وممارسة اجتماعية ـ ثقافية، إنما هي تعبير عن ظاهرة اجتماعية-ثقافية تتسم خاصيتها بالنسبية.

وعلى أية حال فقد تكون الاجتهادات التي أتى بها ليفي ستروس في مجال البنية والمعنى والرمز تلبي حاجته كأنثروبولوجي للدخول في معترك الجدال الدائر حينها في الأوساط الفلسفية في فرنسا، ربما قد تكون هذه

الغاية أيضا قد مكنت ليفي ستروس من احتلال مكانته المميزة في السجال الدائر حينذاك، وبالتالي إسماع الفلاسفة لصوت الأنثروبولوجيا، إلا أن الأنثروبولوجيين قد ألغوا مقولات ليفي ستروس الفلسفية جانبا لحين من الوقت، وأمسكوا ببعض المفاهيم العلمية في نظرياته الأنثروبولوجية لعلهم يستطيعون من خلالها تحليل موادهم الاثنوغرافية المتراكمة. وقد أسعفتهم هذه المفاهيم إلى حين. أما محاولاتهم لقراءة مقولات ليفي ستروس الفلسفية، والتي أتت في ثنايا أعماله، فقد تم تناولها من حيث علاقتها فقط بموضوعات البحث التقليدية في مجال الأنثروبولوجيا.

إن هذه المقالة كانت تطمح إلى القيام بتسليط الضوء على تجارب أنثروبولوجية أخرى في التفاعل مع نظريات وأفكار أنثروبولوجية وسوسيولوجية وفلسفية متعددة مثل أفكار اميل دور كايم وغيره، هذه التجارب التي لم يتح لها القدر الواسع برأينا من الانتشار في العالم العربي مثلما أتيح للبنائية الوظيفية، إن تجربة الأنثروبولوجيا البنيوية في مجال التعاطي مع أفكار ونظريات سوسيولوجي مثل اميل دووركايم تعتبر ثاني أحد أهم التجارب في تاريخ النظرية الأنثروبولوجية فإذا كانت البنائية ـ الوظيفية قد حصرت أفكار ونظريات اميل دووركايم في إطار عملها الحقلي الامبريقي وجعلتها تدور في آفاق التساؤلات الأنثروبولوجية وحدها، فإن الأنثروبولوجيا البنيوية ومن خلال تجربة ليفي ستروس قد وضعت أفكار ونظريات اميل دووركايم في سياق من العلاقات مع مفاهيم ونظريات في مجال الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية أوسع من ذلك السياق الخاص بالبنائية ـ الوظيفية، فهي قد امتدت إلى ميادين مثل: علم الفلولكلور واللسانيات، وعلم النفس، والنقد، والأدب وغيرها. لهذا فإن هذه الدراسة ترى أنه من الضروري الآن خلق نوع من التوازن في مجال التعاطي الأكاديمي العربي مع النظريات الأنثروبولوجية، حيث أصبح من الصعب اليوم تقبل استمرار الحديث عن البنائية ـ الوظيفية في الكتب التعليمية الجامعية كما لو أنها الاتجاه أو المدرسة الأولى والأخيرة في الأنثروبولوجيا. لذا فإن تقديم قراءات عربية نقدية لنظريات واتجاهات أنثروبولوجية أخرى يصب في اتجاه نقد وتطوير الأوضاع الحالية للنظريات والممارسات الأنثروبولوجية العربية. فاليوم أصبح البون ليس شاسعا بين النظرية والممارسة الأنثروبولوجية في الأكاديميات العربية مقارنة برديفاتها الغربية، وإنما حتى بينها وبين الكتابات الأنثروبولوجية والاثنوغرافية الصادرة عن الأنثروبولوجيين العرب من العاملين في الدوائر الأكاديمية الأنثروبولوجية في الجامعات الغربية. فالفارق أصبح كبيراً جدا بين الكتابات الأنثروبولوجية والاثنوغرافية الصادرة بالعربية؛ وبين تلك الصادرة عن أقرانهم من العرب باللغات الأجنبية في العالم الغربي، هذا إن لم يكن بعض من هذه الكتابات الصادرة في العالم العربي يتسم كما لو أنه صادر في جزر نائية ومعزولة عن ما لحق بالعالم الأنثروبولوجي من تطور. إن مقالتنا هذه إذا ما هي إلا محاولة لإحياء تفاعل عربي أنثروبولوجي مع إحدى أهم التيارات الأنثروبولوجية المعاصرة التي تفاعلت مع نظريات وأفكار اميل دوركايم.

الهوامش

(١) تشير في هذا الصدد إلى بعض الكتابات البارزة لعدد من الأنثروبولوجيين العرب ممن عملوا، أو مازالوا يعملون في الجامعات الغربية، خاصة كتابات: ثريا التركي، عبدالحميد الزين، ليلى أبو لغد، فؤاد خوري، ناديا أبو زهرة، وحسين فهيم:
(Altroki, Women in Saudi Arabia, 1986, El-Zein, Beyond Ideology and Theology, 1977, Abu-lughod, Vieled Sentiment, 1986, Khuri, Game and Primata, 1990a, Imams and Emirs 1990b, Abu Zahra, Sidi Ameur, 1982, Fahim, Indigenous Anthropology and Non-Western Countries, 1982, Egyption Nubians, 1983).

(٢) (Marcus & Cushman, Ethnographies as Texts, 1982).

(٣) (Bakhtin, The Dialogic Imagination, 1981, Foucault, The Order of Things, 1970, The Archaeology of Knowledge, 1972, Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, 1977).

(٤) قامت عدد من دور النشر العربية في السنوات القليلة الماضية بترجمة بعض أعمال ليفي ستروس، راجع تلك الأعمال المترجمة في قائمة البيليوغرافيا العربية في هذه المقالة. أما الشكل الآخر للاهتمام العربي بليفي ستروس فكان مصدره الأدباء والنقاد العرب المهتمين بالنظرية والتحليل البنيوي، وقد ركز هذا الاتجاه على منهج ليفي ستروس في مجال تحليله للأساطير وليس النظرية الأنثروبولوجية، راجع ملاحظاتي النقدية في الاتجاه:
عبدالله عبدالرحمن يتيم، علاقة العاري بالثقافة: حوار مع كلود ليفي ستروس، كلمات (البحرين)، العدد ٧، ١٩٩٢.

(٥) انظر في هذا الصدد أعمال الأنثروبولوجي الفرنسي موريس غودليه (Godelier, Perspectives of Marxist Anoropolgy, 1977, The Making of Great Man, 1987, Big Men and Great Men, 1991
وكذلك أعمال الأنثروبولوجي البريطاني موريس بلوخ
(Bloch, Marxist Analysis and Social Anthropology, 1977, From Blessing to Violence, 1986, Ritual, History and Power
والأمريكي مارشال سالينز Sahlins, Islands of History, 1985, Culture and Practical Reason, 1976.

(٦) (Geertz, Interview Clifford Geertz, 1991, p.609).

(٧) من بين أهم الأعمال المنشورة لهؤلاء الأنثروبولوجيين، انظر مثلا إلى الآتي منها:
(Leach, Pul Eliya, 1961a, Rethinking Anthropology, 1961b, The Study of Myth and Totemism, 1967, Culture and Communication, 1976, Douglas Purity and Danger 1966, Implicit Meanings, 1975, Needham, Structure and Sentiment, 1962, Belief, Language, and Experience, 1972, Right and Left, 1973).

(٨) معالجات التقليد الأمريكي اتسمت بالاختلاف عن مثيلتها في التقليد البريطاني، لاحظ مثلا الفرق في المقابلة بين الأعمال الأنثروبولوجية الواردة في هذا الهامش مع أعمال الأنثروبولوجيين الواردة في الهامش السابق، أما عن أبرز الأعمال الأمريكية فهي:
(Schneider, What is Kinship all About? 1962, Some Muddles in the Models, 1965, American Kinship, 1968, Yalman, Under the bo Tree, 1967, Homans & Schneider, Marriage, Authority, and Final Causes, 1955, Turner, The Forest of Symbols, 1967, The Ritual Process, 1969, Dramas, Fields, and Metaphors, 1974, Sahlins, Culture and Pratical Reason1976).

(٩) انظر على سبيل المثال المصادر التالية:
(Levi-Strauss, Totemism, 1962b, Tylor, Primitive Culture, 1871, Frazer, Totemism, and Exogamy, 1910, The Golden Bough, 1911, Durkheim, Primitive Classification, The Elementary Form of the Religious life, 1912, Mauss, The Gift, 1925).

(١٠) (Levi-Strauss, Structural Anthropology, Vol. I, 1958, The Savage Mind, 1962a, Totemism, 1962b).

(١١) (Levi-Strauss, Structural Anthropology, 1958, PP. VII-VIII).

(١٢) أشير هنا إلى التفاوت في استقبال الأنثروبولوجيين لهذا الكتاب، ذلك الذي تمثل في النقد اللاذع كان مصدره الأنثروبولوجي الأمريكي البارز كليفورد غيرتز الذي انتقد بشدة المنهج البنيوي الذي طرحه ليفي ستروس في كتابه المذكور، هذا وقد فتح هذا النقد المجال لأشكال متعددة من الانتقادات التي وجهت لاحقا إلى البنيوية في الأوساط الأنثروبولوجية (Geertz, The Cerebral Savage, 1967). أما على صعيد الأوساط الفلسفية فقد حاول ليفي ستروس أن يجعل من هذا الكتاب مجالا لتصفية خلافاته مع عدد من الاتجاهات الفلسفية التي أبدت تحفظاتها على مشروعه البنيوي في الأنثروبولوجيا، فقد خصص ليفي ستروس الفصل الأخير من الكتاب مثلا للرد على انتقادات المفكر الفرنسي جان بول سارتر للأنثروبولوجيا، كما دافع ليفي ستروس في نفس الفصل عن رؤيته لفلسفة التاريخ (Levi-Strauss, The Savage Mind, 1962a).

(١٣) (Levi-Strauss, & Eribon, Conversation with Claude Levi-Strauss, 1991, p.71).

(١٤) لمزيد من التفاصيل عن نظرية ليفي ستروس في القرابة راجع مقالة الكاتب التالية: عبدالله عبدالرحمن يتيم، نظرية القرابة عند كلود ليفي ستروس، ١٩٩٦.

(١٥) (Levi-Strauss, The Elementary Structures of Kinship, 1949).

(١٦) (Levi-Strauss, Structural Antropology, Vol. I 1958, Structural Anthropology, Vol. II, 1973).

(١٧) (Levi-Strauss., The Jealous Potter, 1985).

(١٨) (Levi-Strauss, & Eribon, Conversation with Claude Levi-Strauss, 1991).

(١٩) لمزيد من التفاصيل راجع الفصل الخامس والتاسع والعشرين أيضا من «البنى الأولية للقرابة» (Levi-Strauss, The Elementary Structures of Kinship, 1949) والفصل الثاني والخامس عشر أيضا من المجلد الأول من «الأنثروبولوجيا البنيوية» (Levi-Strauss, The Structural Anthropology, Vol. I, 1958).

(٢٠) ألفت نظر القارئ إلى المقارنة التي يعقدها مثلا كل من جيمس بوون، كليفورد غيرتز، ودينفيد بيس بين ليفي ستروس وجان جاك روسو، حيث يحاول كل منهم أن يرى في فكر وحياة روسو باعتباره نموذجا مقتدى به من قبل ليفي ستروس، راجع الأعمال التالية:
(Geertz, The World in a Text, 1988, Boon, From Symbolism To Structuralism, 1972, Pace, Claude Levi-Strauss, 1983).

(٢١) (Levi-Strauss, Structural Anthropology, Vol. II 1973, 35-36).

(٢٢) (Rousseau, Discourse on the Origin and Foundation of Inequality, 1964, PP. 212-213, Levi-Strauss, Structural Anthropology, Vol II, 1973, P.34).

(٢٣) (Levi-Strauss, op. cit, Chapt, II).

(٢٤) (Levi-Strauss, Structural Anthropology, Vol I 1955, P.77).

(٢٥) (Levi-Strauss, op. cit. p. 93).

(٢٦) (Levi-Strauss, op. cit. p. 390).

(٢٧) (Levi-Strauss, op. cit. p. 390).

(٢٨) (Levi-Strauss, & Eribon, Conversation with Claude Levi-Strauss, 1991, p. 167).

(٢٩) (Levi-Strauss, The Savage Mind, 1962a, P. 38).

(٣٠) (Levi-Strauss, op. cit, p. 247).

(٣١) لاحظ عودة ليفي ستروس مرة أخرى، وبعد أكثر من ثلاثين عاما لتأكيد هذا الرأي في الحوار الذي أجراه معه اريبون:
(Levi-Strauss & Eribon, Conversation with Claude Levi-Strauss, 1990 Chap. XII).

(٣٢) (Levi-Strauss, The Raw and the Cooked, 1964, From Honey to Ashes, 1966; The Origin of Table Manners, 1968; The Naked Man, 1971).

(٣٣) (Boon, Claude Levi-Strauss, 1985, p. 175).

(٣٤) (Levi-Strauss, Structural Anthropology, Vol. I, 1958; Structural Anthropology, Vol. II, 1973).

(٣٥) (Levi-Strauss, Structural Anthropology, Vol. 1, 1958, p. 279.)

(٣٦) (Boon, Claude Levi-Strauss, 1985, p. 167).

(٣٧) (Levi-Strauss, The Raw and the Cooked, 1964, Chap. I).

(٣٨) (Pace, Claude Levi-Strauss, 1983, p. 1).

(٣٩) فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ١٩٨٠.

(٤٠) من بين المؤلفات الأنثروبولوجية التي لعبت دورا في هذا المجال مؤلف ادموند ليش «النظام السياسي للمجتمعات الجبلية في بورما» (Leach, political Systems of Highland Burma, 1954) حيث أعاد ليش، ولأول مرة النظر عبر هذا الكتاب، النظر في مفهوم البناء الاجتماعي، والذي كانت تتداوله المدرسة البنائية-الوظيفية.

(٤١) (Leach, Levi-Strauss, 1970).

(٤٢) (Leach, The Study of Myth and Totemism, 1967).

(٤٣) (Leach, Culture and Communication, 1976)

(٤٤) لاحظ مثلا كتابات ماري دوغلاس ورودني نيدم في هذا المجال:
(Douglas, Purity and Danger, 1966; Implicit Meanings, 1975; Needham, Structure and Sentiment, 1962; Belief and Language, and Experience, 1972; Right and Left, 1973).

(٤٥) (Levi-Strauss & Eribon, Conversation with Claude Levi-Strauss, 1991, cf. chap. III).

(٤٦) هكذا يرى ليفي ستروس تجربته، انظر على سبيل المثال اعترافه بفضل روبرت لووي، وفرانز بواز في كتاب «المدارات الحزينة» وحوار مع كلـود ليفـي ستروس» (Levi-Strauss, Tristes Tropiques, 1955, p. 59; Conversation with Claude Levi-Strauss, 1990, pp. 36-37).

(٤٧) (Boon, Other Tribes, Other Scribes, 1982, p. 254).

(٤٨) (Boon, From Symbolism to Structuralism, 1972).

(٤٩) (Boon, Other Tribes, Other Scribes, 1982, p. 138.)

(٥٠) (Boon, op. cit., Chap. 4)

(٥١) (Geertz, The Cerebral Savage, 1973, p. 351.)

(٥٢) (Boon, op. cit., p. 138.)

(٥٣) (Sahlins, Culture and Practical Reason, 1976, p. 3-4.)

(٥٤) (Sahlins, op. cit., p. 57.)

(٥٥) راجع أطروحات ألتوسير وغودلييه في مؤلفاتها التالية:

(Godelier, Perspectives in Marxist Anthropology, 1977; Infrastructures, Societies, and History, 1978; Althusser, Reading Capital, 1978.)

(٥٦) (Kuper, Anthropology and Anthropologists, 1983, p. 169)

(٥٧) راجع على سبيل المثال الأعمال التالية لادموند ليتش، ورودني نيدهم، وماري دوغلاس والتي أسهمت جميعاً في إعطاء أهمية لعدد من مفاهيم ونظريات ليفي ستروس بما فيها مفهومه ونظريته في المصاهرة. ولقد كرست أعمال هؤلاء الأنثروبولوجيين مكانة البنيوية في صفوف الأنثروبولوجيين الاجتماعيين في بريطانيا:

(Leach, Descent and Filiation, 1960; Pul Eliya, 1961a; Rethinking Anthropology, 1961b; The Study of Myth and Totemism, 1967; Culture and Communication, 1976; Douglas, The Lele of the Kasai 1963; Purity and Danger, 1966; Implicit Meanings, 1975; Needham, Structure and Sentiment, 1962; Belief, Language, and Experience, 1972; Right and Left, 1973).

(٥٨) (Leach, Descent and Filiation, 1960; Pul Eliya, 1961a; Yalman, The Structure of the Sinhalese Kindred, 1962; On the Purity of Women in the Caste of Ceylon and Malbar, 1963; Under the bo Tree, 1967).

(٥٩) (Dumont, Homo Hierarchicus, 1980; A South Indian Subcaste, 1986.)

(٦٠) (Leach, Rethinking Anthropology, 1961b.)

(٦١) (Leach, Levi-Strauss, 1970, p. 98.)

(٦٢) (Leach, op. cit., p. 101.)

(٦٣) (Leach, op. cit., p. 101.)

(٦٤) (Leach, Social Anthropology, 1982, p. 49.)

(٦٥) (Leach, op. cit., p. 35.)

(٦٦) (Needham, Structure and Sentiment, 1962; Right and Left, 1973.)

(٦٧) (Needham, Structure and Sentiment, 1962.)

(٦٨) (Needham, op. cit., pp. 9-10)

(٦٩) (Levi-Strauss, The Elementary Structures of Kinship, 1949, pp. XXXIII XXXIV)

(٧٠) لمعالجة أكثر تفصيلية لتلقي الأنثروبولوجيين العرب لأفكار ليفي ستروس الأنثروبولوجية عامة ونظرياته في مجال القرابة خاصة، راجع مقالة الكاتب التالية، وكذلك الحوار الطويل الذي أجري معه:

عبدالله عبدالرحمن يتيم، نظرية القرابة عند كلود ليفي ستروس، ١٩٩٦.

عبدالله عبدالرحمن يتيم، الأنثروبولوجيا تعاني غربة حاليا ما بالك بها في البلاد العربية، ١٩٩٥.

(٧١) المقصود حصرا بالتفاعل الأكاديمي العربي مع النظرية الأنثروبولوجية هو تجربة التفاعل التي تمت منذ ثلاثينيات هذا القرن بين جيل من الرواد من الأنثروبولوجيين العرب (كالأكاديميين المصريين وطلبتهم لاحقا من العاملين في الجامعات العربية، وهي الفئة التي تأتى لها نشر عدد من النصوص الأنثروبولوجية والاثنوغرافية بالعربية) مع المدرسة البنائية - الوظيفية البريطانية للأنثروبولوجيا الاجتماعية والتي عادة ما يشار إليها باسم «مدرسة الاسكندرية». لذا فإن الأنثروبولوجيين العرب من الجيل الشاب، والذي يعمل معظمه في الجامعات الغربية منذ بداية السبعينيات يعتبر خارج السياق التاريخي لهذه التجربة، وبالتالي فإن تعميمات هذه الدراسة لا تشمله.

(٧٢) راجع على سبيل المثال لا الحصر النتاج الأنثروبولوجي والاثنوغرافي العربي التالي لاتجاه المدرسة البنائية - الوظيفية، والذي أحدث من خلاله هذه الهيمنة:

(أحمد أبو زيد، دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي، a ١٩٦٣، البناء الاجتماعي: المفاهيم، ١٩٦٥، البناء الاجتماعي: الأنساق، ١٩٦٧، فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ١٩٧٨، الأنثروبولوجيا الثقافية a ١٩٨٠، الجغرافيا الاثنيا، b ١٩٨١ محمد الجوهري، الأنثروبولوجيا، ١٩٨٣، محمد محجوب، الهجرة والتغير البنائي في الكويت، ١٩٧٠، مقدمة في الأنثروبولوجيا ١٩٨١، الأنثروبولوجيا، b ١٩٨١ السيد أحمد حامد، النوبة الجديدة، ١٩٧٣، نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر مع إشارة لغجر مصر والبلاد العربية، ١٩٨٠، علياء شكري، بعض ملامح التغير الاجتماعي والثقافي في الوطن العربي، ١٩٧٩، شاكر سليم، الجبايش، ١٩٧٠. المدخل إلى الأنثروبولوجيا، ١٩٧٥، يوسف فضل، الشلوخ، ١٩٦٨، محمد فامري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ١٩٨٩).

(٧٣) (Radcliffe-Brown, Structure and Function in Primitive Society, 1952; Evans-Pritchard, The Nuer, 1940a; Witchcraft Oracles and Magic among the Azande, 1976; Nuer Religion, 1956.)

(٧٤) قام إيفانز بريتشارد مثلا بمهام التدريس في جامعة فؤاد الأول، بينما قام رادكليف براون بنفس المهمة في جامعة الاسكندرية في النصف الأول من هذا القرن، كما تلقى عدد من الأنثروبولوجيين المصريين (أحمد أبو زيد وعلي عيسى على سبيل المثال) دراستهم للأنثروبولوجيا

في معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية التابع لجامعة إكسفورد، والذي كان يقوم بالتدريس فيه حينذاك كل من رادكليف براون وإيفانز بريتشارد.

(٧٥) انظر على سبيل المثال الأعمال الأثنوغرافية العربية التالية، والتي نشرت عن بعض المجتمعات العربية المحلية:

(أحمد أبو زيد، دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي، ١٩٦٣، دراسة أنثروبولوجية في إحدى قرى الصعيد المصري، ١٩٦٣، البناء الاجتماعي: الأنساق، ١٩٦٧، فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الاجتماعية: دراسة في النظم الاجتماعية لشعب كادلي جنوب كردفان، ١٩٧٨، الأثنوغرافيا الانقسا، ١٩٨٠، محمد الجوهري، الأنثروبولوجيا، ١٩٨٣، محمد محجوب، الهجرة والتغير البنائي في الكويت، ١٩٧٠، السيد أحمد حامد، النوبة الجديدة، ١٩٧٣، نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر مع إشارة لغجر مصر والبلاد العربية، ١٩٨٠، علياء شكري، بعض ملامح التغير الاجتماعي والثقافي في الوطن العربي، ١٩٧٩، شاكر سليم، الجبايش، ١٩٧٠، يوسف فضل، الشلوخ، ١٩٦٨، محمد غامري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ١٩٨٩، عباس أحمد، دينكا أعالي النيل، ١٩٨٦).

(٧٦) تلفت النظر في هذا الصدد إلى بعض الاستثناءات والمتمثلة في تخصيص الأنثروبولوجيين العرب أجزاء من فصول كتبهم التعليمية الجامعية للإشارة من خلالها لمدرسة الأنثروبولوجيا البنيوية، ككتاب «الأنثروبولوجيا» لمحمد الحداد ومحمود النجار (١٩٨٧)، وكتاب «قصة الأنثروبولوجيا» لحسين فهيم (١٩٨٦)، وكذلك كتب فؤاد خوري «التعريف بالأنثروبولوجيا»، و«أهمية مساهمة ابن خلدون في هذا العلم لمذاهب الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعبقرية ابن خلدون» (١٩٩٢). كما أشير في هذا الصدد إلى عدد من الدراسات العامة والتي تناولت البنيوية عامة وإسهام ليفي ستروس خاصة من الزاوية الفلسفية، انظر على سبيل المثال المؤلفات التالية:

فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، ١٩٨٠، زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، ١٩٧٥، عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب المعاصر، ١٩٩٢.

(٧٧) راجع الانتقادات الواردة في كتابات ادموند ليش، ريموند فيرث، وفردريك بارث:

(Leach, Political System in Highland Burma, 1954; Rethinking Anthropology, 1961b; The Study of Myth and Totemism, 1967; Social Anthropology, 1982; Firth, Essays on Social Organization, 1964; Barth, Models of Social Organization, 1966; On the Study of Social Change, 1967.)

(٧٨) لعبت كتابات مايكل هولكيست، غاري مورسون، وكاريل إيمرسون دورا كبيرا في التعريف بأهمية مفاهيم باختين في مجال تعامل الأنثروبولوجيين مع قضايا مثل: اللغة، والخطاب، والحوارية، والتعددية، أما مايكل هولكيست فقد الكتب على ترجمة وتحقيق أعمال باختين إلى الإنجليزية، وقد لعب توفر هذه الأعمال وكتابات هولكيست الدور الكبير في المراجعة التي تمت للبنيوية، راجع على سبيل المثال:

(Bakhtin, The Dialogic Imagination, 1981; Holquist, Dialogism, 1990; Morson & Emerson, Mikhail Bakhtin, 1990).

(٧٩) راجع على سبيل المثال الكتابات التالية:

(Clifford, The Predicament of Culture, 1988; Marcus & Clifford (eds.), Writing Culture, 1986; Marcus & Fischer, Anthropology as Cultural Critique, 1986; Fabian, Time and Other, 1983; Geertz, Works and Lives, 1988.)

كما برزت تجليات هذا الاتجاه حتى في كتابات الأنثروبولوجيين البريطانيين، راجع ذلك التأثير في الكتابات التالية:

(Leach, Tribal Ethnography, 1989; Firth, Fiction and Fact in Ethnography, 1989; Cohen, Post-Fieldwork Fieldwork, 1992; Self and Other in the Tradition of British Anthropology, 1993; Okally, Anthropology and Autobiography, 1991; Gilsenan, Very Like the Camel, 1990; Strathern, Out of Context, 1987.)

(٨٠) (Finnegan, Oral Tradition and the Verbal Arts, 1992.)

(٨١) (Ortner, Theory in Anthropology Since the Sixties, 1984.)

(٨٢) (Finnegan, Oral Traditions and the Verbal Arts, 1992, pp. 37-38.)

(٨٣) (Finnegan, op. cit., pp. 39-39.)

(٨٤) (Ortner, op. cit., p. 137.)

(٨٥) (Ortner, op. cit., pp. 137-138)

(٨٦) (Ortner, op. cit., p. 138.)

المراجع العربية

- أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي: المفهومات (الجزء الأول)، الاسكندرية، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.
- أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي: الأنساق (الجزء الثاني)، الاسكندرية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
- أحمد أبو زيد، دراسة أنثروبولوجية في المجتمع الليبي، الاسكندرية، مطبعة دار الثقافة، ١٩٧٢.
- أحمد أبو زيد، دراسة أنثروبولوجية في إحدى قرى الصعيد المصري، المجلة الجنائية، المجلد ٦، العدد ٣، ١٩٦٣.
- السيد أحمد حامد، النوبة الجديدة: دراسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

- حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، (سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦.
- زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، القاهرة، مكتب مصر، ١٩٧٥.
- شاكر مصطفى سليم، الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق، بغداد، جامعة بغداد، ١٩٧٠.
- شاكر مصطفى سليم، المدخل إلى الأنثروبولوجيا، بغداد، مكتبة العاني، ١٩٧٥.
- عبدالله عبدالرحمن يتيم، علاقة العاري بالثقافة: حوار مع كلود ليفي ستروس، كلمات (البحرين) العدد ٧، ١٩٩٣.
- عبدالله عبدالرحمن يتيم، الأنثروبولوجيا تعاني غربة عالميا ما بالك بها في البلاد العربية: حوار مع الدكتور عبدالله يتيم، مجلة البحرين الثقافية (البحرين)، العدد الخامس، يوليو، ١٩٩٥، ص ١٠٢ - ١١٤.
- عبدالله عبدالرحمن يتيم، نظرية القرابة عند كلود ليفي ستروس: قراءة في الأنثروبولوجيا المعاصرة، مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت)، العدد ٢، ١٩٩٦.
- عليان شكري، بعض ملامح التغير الاجتماعي الثقافي في الوطن العربي: دراسات ميدانية لثقافة بعض المجتمعات المحلية في المملكة العربية السعودية، القاهرة، دار الكتاب للتوزيع، ١٩٨٦.
- عباس أحمد، ديناكا أهل النيل: النظم الاجتماعية والتغيرات المرافقة للمد العربي، دبي، دار القلم، ١٩٨٦.
- عبدالرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.
- فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الجزء الأول والثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
- فاروق إسماعيل، إثنوغرافيا الإكلسا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
- فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الاجتماعية: دراسة في النظم الاجتماعية لشعب كادقلي في كردفان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧.
- فؤاد زكريا، الجذور الفلسفية للبنائية، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، العدد الأول، ١٩٨٠.
- فؤاد خوري، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، لندن، دار الساقي، ١٩٩٢.
- كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، (ترجمة مصطفى صالح)، دمشق، دار وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧.
- كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، (ترجمة مصطفى صالح)، دمشق، دار وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٣.
- كلود ليفي ستروس، العرق والتاريخ (ترجمة سليم حداد)، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢.
- كلود ليفي ستروس، الأسطورة والمعنى، (ترجمة شكري عبدالحميد) بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.
- كلود ليفي ستروس، الفكر البري، (ترجمة نظير جاهل) بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧.
- محمد عبده محجوب، الهجرة والتغير البنائي في الكويت: دراسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٠.
- محمد عبده محجوب، مقدمة في الأنثروبولوجيا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
- محمد عبده محجوب، الأنثروبولوجيا السياسية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
- محمد سليمان الحداد، ومحمد يوسف النجار، مقدمة في علم الإنسان، الكويت، المطبعة الدولية، ١٩٨٧.
- محمد حسن غامري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، الإسكندرية، المكتب العربي الحديث، ١٩٨٩.
- محمد الجوهري، الأنثروبولوجيا: أسس نظرية وتطبيقات عملية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣.
- نبيل صبحي حنا، جماعات الغجر مع إشارة لغجر مصر والبلاد العربية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.
- يوسف فضل حسن، الشلوخ: أصلها ووظيفتها في سودان النيل، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم، ١٩٨٦.

المراجع الأجنبية

Abu-Lughod, Lila. 1986. Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley: University of California Press.

Abu-Zahra, Nadia. 1982. Sidi Ameur: A Tunisian Village. London: Ithaca.

Altorki, S. 1988. Women in Saudi Arabia: Ideology and Behaviour among the Elite. NY: Columbia UP.

Althusser, Louis. 1968. Reading Capital. New York: Pantheon Books.

Bakhtin, Mikhail. 1981. The Dialogic Imagination: Four Essays. Edited by Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Barth, Fredrik. 1966. Models of Social Organization. Royal Anthropological Institute Occasional Papers, No. 23. London: Royal Anthropological Institute.

______ 1967. On the Study of Social Change. American Anthropologist. 69, 661-669.

Bloch, Maurice. 1977. Marxist Analysis and Social Anthropology. London: Malaby Press.

______ 1986. From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of

Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press.

Boas, Franz. 1909. The Kwakiut of Vancouver Island. New York

Bourdieu, Pierre. 1977. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Boon, James A. 1972. From Symbolism to Structuralism: Levi-Strauss and Literary Tradition. Oxford.

_______ 1982. Other Tribes, Other Scribes: Symbolism Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts. Cambridge: Cambridge University Press.

_______ 1985. Claude Levi-Strauss. In Qentin Skinner (ed) The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, James and George E. Marcus (eds). 1986. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

_______ 1988. In The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, Anthony P. 1992. Post-Fieldwork Fieldwork. Journal of Anthropological Research. 48, 339-353.

_______ 1993. Self and Other in the Tradition of British Anthropology. Anthropological Journal on European Cultures. Vol 1, No 1&2.

Douglas, Mary. 1963. The Lele of the Kasai. London.

_______ 1966. Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge & Kegan Paul.

_______ 1975. Implicit Meanings: Essays in Anthropology. London and New York. Routledge.

Dumont, Louis. 1980. Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications. Chicago: University Chicago Press.

_______ 1986. A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar. Delhi: Oxford University Press.

Durkheim, Emile & Marcel Mauss. 1903. Primitive Classification. Chicago: University Chicago Press.

_______ 1912. The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Free Press.

El-Zein, Abdulhamed. 1977. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. Annual Review of Anthropology. Vol. 6, 227-54.

Evans-Pritchard, E.E. 1940a. The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford: University Press.

_______ 1956. Nuer Religion. Oxford: University Press.

_______ 1976 Witchcraft Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Oxford University Press.

Fabian, Johannes. 1983. Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. New York: Colombia University Press.

Fahim, Hussein (ed.). 1982. Indigenous Anthropology in Non-Western Countries. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

_______ 1983. Egyptian Nubians. Salt Lake City: University of Utah Press.

Finnegan, Ruth. 1992. Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practice. London and New York: Routledge.

Firth, R. 1964. Essays on Social Organization and Values. New York: The Athlone Press.

_______ 1989. Fiction and Fact in Ethnography. In E. Tonkin and Others (eds.) History and Ethnicity. London: Tavistock.

Foucault, Michael. 1970 (1973). The Order of Things. New York: Random House.

_______ 1972. The Archaeology of Knowledge. London and New York: Routledge.

Frazer, James. 1910. Totemism and Exogamy. London: Macmillan Press.

_______ 1911. The Golden Bough: A Study in Comparative Religion. 12 Vols. New York: Macmillan.

Geertz, Clifford. 1967. The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss. Encounter. 28 (4): 25-32.

_______ 1973. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In Clifford Geertz. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

_______ 1988 a. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press.

_______ 1988 b. The World in a Text: How to Read Tristes Tropiques. In Clifford Geertz. Works and Lives: The Anthropology as Author. Cambridge: Polity Press.

_______ 1991. An Interview with Clifford Geertz. Current Anthropology, 32, 5, 603-612.

Gilsenan, Michael. 1990. Very Like a Camel: The Appearance to an Anthropologists Middle East. In Fardon, Richard (ed). _______ 1990. Localizing Strategies: The Regionalization of the Ethnographic Account. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Godelier, Maurice. 1977. Perpectives in Marxist Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

_______ 1987. Infrastructures, Societies, and History. Current Anthropology: 19, 4, 763-771.

_______ 1986. The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, Edmund, R. 1954. Political Systems of Highland Burma. London: The Anthlone Press.

_______ 1960. Descent and Filiation and Affinity. Man 60, 9-49.

_______ 1961 a. Pul Eliya: A Village in Ceylon. Cambridge: Cambridge University Press.

_______ 1961 b. Rethinking Anthropology. New York: The Anthlone Press.

_______ 1970. Levi-Strauss. London: Fontana Modern Masters Series, Fontana.

_______ 1976. Culture and Communication: The Logic by which Symbols are connected. Cambridge: Cambridge University Press.

_______ 1982. Social Anthropology. London: Fontana

_______ 1967. The Study of Myth and Totemism. (ASA mongs. 5). London: Tavistock.

_______ 1989. Tribal Ethnography: Past, Present, Future. In E. Tonkin and Others (eds). History and Ethnicity. London: Tavistock.

Levi-Strauss, Claude. 1949. The Elementary Structures of Kinship. Boston: Beacon Press.

_______ 1952. "Race and History". In Levi-Strauss: Structural Anthropology. (Vol. 2) London: Penguin Books.

_______ 1955. Tristes Tropiques. London: Penguin Books.

_______ 1958. Structural Anthropology. (Vol. 1) London: Penguin Books.

_______ 1962 a. The Savage Mind. London: Weidenfeld and Nicolson.

_______ 1962 b. Totemism. Translated by R. Needham. Boston: Beacon Press.

_______ 1964. The Raw and the Cooked: Introduction to Science of Mythology. Mythologiques (Vol.1) New York: Harper and Row.

_______ 1966. From Honey to Ashes. Mythologiques (Vol. 2) New York: Harper and Row.

_______ 1968. The Origin of Table Manners. Mythologiques (Vol. 3). New York: Harper and Row.

_______ 1971 a. The Naked Man: Mythologiques (Vol. 4). New York: Harper and Row.

_______ 1971 b. "Race and Culture". In Levi-Strauss. The View from Afar. Oxford: Basil Blackwell.

_______ 1973. Structural Anthropology (Vol. 11) London: Penguin Books.

_______ 1978. Myth and Meaning. London and Henly: Routledge and Kegan Paul.

_______ 1985. The Jealous Potter. Chicago: University of Chicago Press.

_______ and Didier Eribon. 1991. Conversation with Claude Levi-Strauss. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lienhardt, Godfrey. 1961. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka. Oxford: Oxford University Press.

Lowie, Robert. 1937. The History of Ethnological Theory. New York: Holt, Rinehart and Winston

Khuri, Fuad I. 1990. Game and Primate. London: Al-Saqi.

_______ 1990. Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam. London: Saqi Books

Kuper, Adam. 1983. Anthropology and Anthropologists: The Modern British School. London: Routledge & Kegan Paul.

Holquist, Michael. 1990. Dialogism: Bakhtin and his World. London and New York: Routledge.

Homans, George, & David M. Schneider. 1955. Marriage, Authority, and Final Causes. Clencoe: Free Press.

_______ & Dick Gushman. 1982. Ethnographies As Texts. Annual Review of Anthropology. Vol. 11, 25-69.

_______ & Fischer, Michael M.J. 1986. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press

Morsone, Gary Saul and Caryl Emerson. 1990. Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics. Stanford University Press

Needham, Rodney. 1962. Structure and Sentiment. Chicago: University of Chicago Press.

_______ 1973. Belief, Language, and Experience. Oxford: Basil Blackwell.

_______ (ed). 1973. Right and Left: Essays in Dual Symbolic Classification. Chicago University of Chicago Press.

Mauss, Marcel. 1925. The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. London: Routldge.

Pace, David. 1983. Claude Levi-Strauss: The Bearer of Ashes: London: Routledge and Kegan Paul.

Okely, Judith. 1991. Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. In Okely, Judith and H. Callaway (eds). Anthropology and Autobiography. London: Routledge.

Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. Comparative Study of Society and History. 26, 126-166.

Radcliffe-Brown, A.R. 1952. Structure and Function in Primitive Society. London: Routledge & Kegan Paul.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964 (1774-1783). Discourse on the Origin and Foundation of Inequality. In Jean-Jacques Rousseau. Collection Complete des Oeuvers de Jean Jacques Rousseau. (12 Vols.) London.

Strathern, Marilyn. 1987. Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. Current Anthropology. 28, 3, 251-281.

Sahlins, Marshal. 1977. Culture and Practical Reason. Chicago: Chicago University Press.

Sahlins, Marshal. 1985. Islands of History. Chicago & London: University of Chicago Press.

Schneider, David M. 1962. What is Kinship All About? In P. Reining, (ed). Kinship Studies in the Morgan Centennial Year. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington.

_______ 1965. "Some Muddles in the Models: or, How the System Really Works". In the Relevance of Models for Social Anthropology. Edited by the Conference on New Approaches in Social Anthropology. pp 25-84. New York: Praeger.

_______ 1968. American Kinship: A Cultural Account. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Turner, Victor. 1967. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca and London: Cornell University Press.

_______ 1969. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Press.

_______ 1974. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca and London: Cornell University Press.

Tylor, Edward B. 1871. Primitive Culture. 2 Vols. New York: Harper & Brothers.

Yalman, Nur. 1962. The Structure of the Sinhalese Kindred: A Reexamination of the Dravidian Terminology. American Anthropologist. 64, 548-575.

_______ 1963. On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malbar. Journal of Royal Anthropological Institute. 93, 25-58.

_______ 1967. Under the bo Tree: Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon. Berkeley: University of California Press.

قراءة أولية لنقد القصة في دول مجلس التعاون

د. مرسل فالح العجمي*

مقدمة

إن إمكانية الإحاطة بكل ما كتب من نقد قصصي في دول مجلس التعاون، أمر يكاد يكون متعذرا لأسباب عديدة. وأول هذه الأسباب غياب أو ضياع المحاولات النقدية الأولى التي صاحبت القصة في بداياتها المبكرة، كما نجد في شكوى بعض النقاد الذين توفروا على دراسة القصة في بلد محدد من بلدان الخليج والجزيرة.[1] وآخر الأسباب هو الوفرة الهائلة في الكتابات الصحفية المتعلقة بالنقد القصصي، الأمر الذي يجعل من متابعتها في مصادرها الأولية مسألة تكاد تكون مستحيلة بالنسبة إلى باحث فرد.

إن هذه الدراسة تتمحور حول «متن»* نقدي نشرت كتاباته في الثمانينيات والتسعينيات من خلال «قراءة» تعاملت مع هذا المتن بغرض الوصول إلى أمرين:

أ - كيف قدم الناقد خطابه النقدي؟

ب - إلى أي مدى استفاد القارىء من هذا الخطاب؟

وهي قراءة «أولية» لأنها توجه اهتمامها للرصد والوصف إلا في بعض اللحظات التي يتطلب الأمر بعض التحليل والمجادلة الفكرية.

---

* أستاذ بقسم اللغة العربية - جامعة الكويت.

ولأن القراءة «البريئة» أمر مستحيل كما يتردد كثيرا هذه الأيام، فلست أزعم لهذه القراءة «البراءة» المطلقة والتحرر من «الرؤية الذاتية»، ولكنني أقرر بأني توصلت إلى التصنيف الذي وضعته لهذه الكتابات، والنتائج المترتبة على هذا التصنيف من خلال قراءة تحاول أن تكون «موضوعية» بالقدر الذي يتيحه لي شرطي الإنساني الواعي.

لقد تعاملت في هذه الدراسة مع متن يتكون من سبعة عشر بحثا، كتبها خمسة عشر باحثا. ويمكن أن يوصف هذا المتن بأنه «عشوائي» وغير عشوائي في آن واحد. عشوائي إذا قصد بهذه الكلمة أنني في حصولي على هذا المتن، لم أكن أطلب كتبا معينة في دائرة نقد القصة في دول مجلس التعاون، وإنما كنت أجمع - في المرحلة الأولى من إعداد البحث - ما أحصل عليه من هذه الكتابات سواء في الكويت، أو في زيارتين قمت بهما إلى «دبي» وقطر.

أما إذا قصد بكلمة عشوائي، أنني اخترت بطريقة اعتباطية مجموعة من النصوص من متن أكبر بغرض دراستها، فإن هذه العملية لم تتم لأنني - كما ذكرت - لم أحصل على «كل» ما كتب من نقد قصصي في دول مجلس التعاون.

قبل الدخول في تصنيف هذا المتن أود أن أذكر بعض الملاحظات التي إخالها ذات دلالة فيما يتعلق بالمتن المدروس:

١ - يتفاوت حجم الأبحاث في هذا المتن تفاوتا كبيرا. حيث يقع أكبرها في ٧٣٥ صفحة بينما أصغرها في ١٠ صفحات.

٢ - تمثل الملتقيات القصصية مصدرا رئيسا لهذا المتن، حيث جاءت ثمانية أبحاث من خلال ندوات قصصية.

٣ - اشترك في هذا المتن خمسة نقاد من المملكة العربية السعودية، وأربعة من البحرين، واثنان من الإمارات، وناقد من قطر، وثلاثة من الكويت. وغاب أهل عمان عن هذا المتن، ولا شك أن مسئولية هذا الغياب تقع على الباحث.

بقيت نقطة أخيرة تتعلق بكيفية الحديث عن النقاد الذين كتبوا هذا المتن، لقد أشرت إليهم بالأسماء مجردة من الألقاب، وإخالهم يوافقون على أن مثل هذا التصرف يدل على «الحميمية» ورفع الكلفة.

في سبيل دراسة محتوى هذا المتن النقدي، صنفت كتابات هذا المتن إلى ثلاثة أصناف عريضة بحسب السمة البارزة في كل صنف، مع ملاحظة أن هذا التصنيف غير حاسم أو نهائي، لأن هذه التصنيفات يمكن أن تتداخل فيما بينها أو مع تصنيفات أخرى. وهذه الأصناف هي:

آ - النقد التاريخي

ب - النقد المؤدلج

ج - محاولات تنظيرية

أ- النقد التاريخي

يستخدم «النقد التاريخي» هنا بمعناه العام جدا، والذي يعني البحث عن بدايات الجنس الأدبي (القصة) وتطوراته التاريخية اللاحقة. بهذا المعنى يمكن أن نضع مجموعة من كتابات هذا المتن ذات المنطلق التاريخي في هذا السياق، مع أنها وفي ثنايا البحث تغنيء دراستها بالتحليل الفني العميق. وهذه الكتابات هي:

- إبراهيم عبدالله غلوم	«القصة القصيرة في الخليج».
- خالد سعود الزيد	«قصص يتيمة في المجلات الكويتية».
- سحمي ماجد الهاجري	«القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية».
- سليمان الشطي	«مدخل القصة القصيرة في الكويت».
- عبدالله خليفة	«الملامح المشتركة للرواية في الإمارات والكويت».
- عبدالحميد أحمد	«توصيفات عامة حول القصة والرواية في دولة الإمارات».
- علي محمد راشد	القصة «القصيرة في دولة الإمارات العربية المتحدة».
- محمد صالح الشنطي	«القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية».
- محمد عبدالرحيم كافود	«القصة القصيرة في قطر».
- منصور إبراهيم الحازمي	فن القصة في الأدب السعودي الحديث

باستعراض هذه الكتابات يمكن رسم لوحة عامة لبدايات القصة القصيرة في بلدان مجلس التعاون كما يلي:

١ - ظهرت القصة بصورة تكاد تكون متزامنة في كل من الكويت والمملكة العربية السعودية، حيث نشرت قصة «منيرة» لخالد الفرج في مجلة الكويت إما في سنة ١٩٢٨ (عبدالله إبراهيم غلوم ص٩٥) أو سنة ١٩٢٩ (الزيد ص٣٣) أو سنة ١٩٣٠ (الشطي ص١٤). أما في السعودية فتشكل قصة «التوأمان» المحاولة الأولى في ميدان الفن القصصي الحديث (الهاجري ص٦٢) و(الحازمي ص٨٧) وقد نشرت تلك القصة في عام ١٩٣٠.

ولكن بينما انقطعت الكتابات القصصية في الكويت بعد احتجاب مجلة الكويت، يلاحظ أن القصة السعودية واصلت الظهور والانتشار مع صدور صحيفة (صوت الحجاز ١٩٣٢)، ثم مجلة المنهل في عام ١٩٣٧ التي كرست جانبا كبيرا من اهتمامها للقصة القصيرة.

٢ - ظهرت أول قصة قصيرة في البحرين في عام ١٩٤١ في جريدة «البحرين» (عبدالله إبراهيم غلوم ص١١٠).

٣ - أما في الإمارات فـ «العل عبدالله صقر أحمد كان أول من خطا خطوة في مجال القصة دون غيره في الإمارات، فكتب عددا من القصص القصيرة.. في نشرة نادي النصر الرياضي في أواخر الستينيات» (عبدالحميد أحمد ١٤).

٤ - وعن ظهور القصة في قطر يحدثنا محمد كافود أنها «حديثة المولد لا تتجاوز بداية السبعينيات» (ص١٣). وكذلك الحال في القصة العمانية التي بدأت في الظهور عندما بدأ «شاب مثل سعود بن سعد المظفر بنشر قصصه المبكرة في الصحافة العمانية في أوائل السبعينيات»[٢].

اختلفت مقاربات الباحثين لرصد التطور التاريخي للقصة في بلدان مجلس التعاون.

١ - فثمة من استعرض النتاج القصصي على ضوء نظرية نقدية خارجية (بالنسبة إلى النص القصصي) وأخذ يقيم هذا النتاج بمدى قربه أو بعده من هذه النظرية. وقد تمثل هذا المنهج في كتاب إبراهيم عبدالله غلوم: القصة القصيرة في الخليج العربي. حيث استخدم الناقد المنهج النقدي الواقعي لأنه يساعد على (كشف تلك الجدلية القائمة بين الفن القصصي والمجتمع، فترسم الصورة الديناميكية للانعكاس القائم بينهما (ص: ح) تمهيدا لرصد موقف العمل القصصي من قضايا العصر. وكذلك الموقف الذي يتخلق منه الموقف العام للعمل الأدبي، وتنعكس منه كثير من المسائل المتصلة بالبناء الفني) (ص: ي).

ويبدو أن موقف الناقد في منهجه يرتبط بالفلسفة الماركسية، وتجلياتها النقدية والأدبية، ويظهر هذا فيما يلي:

١ - تشكل هذه المقولات المنطلق النظري والمحايث للدراسة، وقد تجلت هذه المقولات الماركسية بصورة واضحة عندما أعاد كتابة تاريخ المنطقة الأدبي من خلال تلك المقولات في الصفحات (٤٠ - ٥٠).

٢ - اعتماده على المراجع النقدية الماركسية المترجمة مثل: كتب «جورج لوكاتش» وكتاب «الفن والتطور المادي للتاريخ».

٣ - دعوته إلى الواقعية الاشتراكية، من خلال نقده لواقعية سليمان الشطي التحليلية، التي يقيمها كما يلي:

«إن سليمان الشطي لا يحفل كثيرا بصياغة الشخصية «النموذج»، ولا يرصد حركة الصراع الاجتماعي من خلال الإيمان بطبقة اجتماعية، وإنما يحفل أساسا بما تبثه الشخصية من دلالات وتناقضات إنسانية. وهذا ما أتاح له إمكانية واسعة في تطوير مقدرته التحليلية على حساب رؤيته وموقفه الاجتماعي» (ص ٥٢٢).

في هذا النقد الموجه إلى واقعية سليمان الشطي، يظهر أن «الموقف» الذي يبحث عنه الناقد، لا ينبثق من منطق النص الداخلي، بقدر ما يتعلق «بموقف» يصدر منه الناقد في النظر إلى النصوص. وهذا في النهاية لايجعل النص المرجع النهائي لهذا الموقف، وإنما ينقل المرجعية إلى الناقد وموقفه المسبق.

ولقد تجلى أثر هذا «الموقف المسبق» في نقاش الناقد عن جيل الستينيات وعلاقته مع الجيل السابق. حيث جاء هذا الحديث متناقضا على مستوى البنية النصية الداخلية للكتاب، ومصطدما مع شهادة أحد المشاركين في القصة من جيل الستينيات. وكل هذا لكي يتسق الناقد مع موقفه الذي يرى: (أن التطور في الفن يأتي من «الاعتقاد بأن عملية واسعة النطاق من التحدر مع التغير الكيفي التراكمي المعقد، قد حدثت في نطاق الفنون ولاتزال تحدث»، ولا يمكن أن نتبين مثل هذه العملية إلا من خلال الظروف التاريخية التي تقف وراءها) (ص ٣٢٠).

بعد هذا الموقف المبدئي، ننتقل إلى ذكر التناقض الداخلي والشهادة الخارجية، ونبدأ بالأول:

يقرر الباحث أن جيل الستينيات انطلق في «تشكيل تجربته الأدبية بعيدا عن أشكال الوصاية الشديدة من الجيل السابق، كما جعله يستمد تأثرا وتفاعلا رحبا من القصة العربية والأجنبية متحررا من التأثير المباشر الذي يمكن أن تلقيه التجارب المؤسسة للقصة القصيرة في البحرين والكويت بما جاءت عليه من اضطراب، وإمكانية فنية محدودة. وإذا كان ذلك يحمد لهذا الجيل، فإنه يحسب عليه من ناحية أخرى، لأنه عندما بدأ تجربته مع مطلع الستينيات لم يجعلها تسير على هدى من الخطوات السابقة، مما جعلها تتعلق في بداية الأمر بالرواسب، وتكون امتدادا للنماذج المستهلكة في كثير من خصائصها الفنية المتصلة بتصوير الشخصية المحلية» (ص٣١٧).

إن الاقتباس السابق يؤكد على:

أ - انطلاق جيل الستينيات مستقلا ومتحررا عن وصاية الجيل السابق.

ب - انفتاح هذا الجيل على القصة العربية الأجنبية.

ج - تكرار هذا الجيل لبعض النماذج المستهلكة لأنه لم يكن متواصلا مع الجيل السابق، ولم يسر «على هدى من الخطوات السابقة».

إن هذه الملاحظات التي تؤكد على «الانقطاع القصصي» بين جيل الستينيات والجيل الذي سبقه، تجعل القارئ مهيئا لاستنتاج يتسق مع هذه الملاحظات، ولكن الناقد يفاجئ القارئ عندما يقول في الفقرة التالية:

«غير أن ذلك لا يعني أن الصلة قد قطعت بين جهود الفترتين في القصة القصيرة، بحيث يستدعي ذلك البحث والتنقيب عن بداية متكررة أو نشأة ثانية.. ولعل تجربة استمرار القصة الرومانسية مع بداية الستينيات تعبر في مجملها، وبصورة تلقائية عن ارتباط عميق بجهود القصة القصيرة في المرحلة الأولى» (ص ٣١٧ - ٣١٨).

كيف تحقق هذا «الارتباط العميق»، وجيل الستينيات عندما بدأ تجربته بدأ متحررا من التأثير المباشر للجيل السابق ولم يسر على هدى من الخطوات السابقة؟

إن هذا السؤال يشير إلى التناقض الداخلي في النص.

أما الشهادة الخارجية، فيقدمها لنا سليمان الشطي في مقدمة مجموعته القصصية «الصوت الخافت» ففي تلك المقدمة قسم الشطي تطور القصة في الكويت إلى فترتين متمايزتين:

- الأولى: فترة الأربعينيات

- الثانية: فترة الستينيات

ثم يعلق على الاتصال والترابط بين هاتين الفترتين قائلا:

«هذه البدايات - في الفترة الأولى - توقفت عند أصحابها ولم تتجاوزهم، حيث إن الجيل اللاحق لهم - جيل الستينيات - لم يلتفت إلى هذه البدايات، وإنما خط له طريقا خاصا به»[٣].

إن أهمية تلك الشهادة تكمن في أن قائلها أحد أفراد جيل الستينيات في القصة الكويتية. في مجال تطور القصة القصيرة في الخليج العربي يمكن أن نتبين في الكتاب ثلاث مراحل تاريخية متتالية ارتبطت بمستوى فني خاص. ففي المرحلة الأولى ظهرت القصة الإصلاحية التعليمية، وفي الوسطى ظهرت الرومانسية وتداخلت مع بدايات الواقعية، وفي المرحلة الثالثة (أواخر السبعينيات) سيطرت الواقعية بنماذجها المختلفة.

لقد أسهم كتاب «القصة القصيرة في الخليج العربي» مساهمة جوهرية في دراساته المفصلة، وتحليله المتعمق لهذه القصة، في تياراتها المختلفة وعند كتاب محددين. وتكمن الإضافة الحقيقية لهذا الكتاب في اكتشافه لقصة «منيرة» التي نشرت في مجلة الكويت. لقد أدى هذا الاكتشاف إلى إعادة تأريخ القصة القصيرة في الكويت على أقل تقدير.

٢ - في بحثه: «القصة القصيرة في الأدب السعودي الحديث»، حاول منصور الحازمي أن يتعامل مع هذا الفن مبتعدا عن التصنيفات الأدبية المسبقة، حيث تعامل مع مادته القصصية بطريقة استقرائية صاغت في النهاية المراحل المفصلية لتطور القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية.

في هذا السياق قسم الناقد مراحل تطور القصة القصيرة إلى أربع مراحل متمايزة:

أ - النشأة

في هذه المرحلة نشأت القصة الإصلاحية من معطف المقال في الصحافة المحلية، خصوصا صحيفة «صوت الحجاز» ثم مجلة «المنهل» ولقد كانت هذه النشأة «قلقة متعثرة، تنظر إلى التراث مرة وإلى القوالب الحديثة للقصة مرة أخرى، وهي في بداياتها من الناحيتين: الزمنية والفنية لا تختلف كثيرا عن مثيلاتها في معظم البلدان العربية الأخرى» (فن القصة في الأدب السعودي الحديث ص٩٥).

ب - شعبيون ورومانسيون

ويقصد الناقد بالشعبيين والرومانسيين، أولئك الكتاب الذين نشروا أعمالهم خلال فترة الخمسينيات، وهو يطلق كلمة «الشعبية» على هذه الكتابات بمعنى خاص، هو: «مجافاة الواقع، أو تصويره تصويراً خياليا يعتمد على الإثارة والصدفة والمفاجأة، وفي هذه الصفات تلتقي «الشعبية» مع «الرومانسية» الحالمة الحزينة أو الهاربة من الواقع أو المتطلعة إلى المثل الأعلى في تقويم المجتمع وإصلاحه» (السابق ص٩٧). في حديث الناقد عن قصص أمين سالم رويحي يبدو وكأن هذا القاص يمثل التيار الشعبي، أما التيار الرومانسي فقد مثله مجموعة «أنات الساقية» للشاعر حسن القرشي.

ج - واقعيون

يستخدم الناقد هنا كلمة الواقعية بمعناها العام «الذي استخدمه لها الأدباء والمفكرون العرب المحدثون وهو: ملاحظة الواقع وتسجيله وجعل حياة الشعب ومشاكله مادة للأدب» (ص ١٠٥) وبهذا المعنى يعيد الناقد «بذور الواقعية» إلى أحمد قنديل وأحمد السباعي، وإن كان يرى أن أحمد السباعي لم: «يكتب قصة قصيرة بالمعنى الفني لهذه الكلمة، لكنه كتب مع ذلك القصة بمعناها العام. وواقعيته لا يبحث عنها في حدود قصة بعينها - لها عالمها الخاص وصدقها الفني - بل يبحث عنها مبثوثة في قصص متفرقة لا يجمعها

سوى روح الكاتب الأصيل الذي ينبع فنه من الحارة، ويستلهمه من زخم الحياة ونماذجها الفقيرة الجاهلة القائمة.» (ص ١١٥)

ولكن مع تطور الحياة في المملكة العربية السعودية، ومع بروز جيل جديد، غابت الحارة «السباعية»، ولم يعد لها أهمية أدبية في القصة الواقعية الجديدة. ويبرز من بين أفراد هذا الجيل، عدد من كتاب القصة القصيرة، يأتي في مقدمتهم إبراهيم الناصر «غير أن إنتاجه يتفاوت من الناحية الفنية تفاوتا كبيرا.. إلا أن مجموعة(أرض بلا مطر) هي فيما اعتقد أكثر نضجا.. وأكثر تمثيلا لفن الكاتب» (ص ١٢٣ ـ ١٢٤).

د - الغرباء

يطلق الناقد هذا اللقب على كتاب القصة الذين بدأوا في إصدار مجموعاتهم في السبعينيات، وهم غرباء - عند الناقد - لسبب فني وفكري. أما السبب الفني، فلأن القصة القصيرة اختلفت «على أيدي هؤلاء الشباب اختلافا كبيرا عما كانت عليه عند أسلافهم من الواقعيين. لم تعد تعنى بالبيئة المادية أو الواقع الحسي، بل باللحظات الشعورية والمواقف النفسية المتوترة، ولم تعد تهتم بالمشاكل الاجتماعية اهتماما مباشرا، بل بما قد تعكسه هذه المشاكل من أحاسيس ذاتية غامضة» (ص ١٢٧).

أما السبب الفكري فيتمثل في «أن الغربة في المدينة لم تعد غربة مادية.. بل هي غربة الروح والفكر» (ص ١٢٨).

والناقد، وإن أشاد ببعض نماذج قصة «الغرباء» إلا أنه في موقفه النهائي يتحفظ كثيرا في قبول وتقبل هذه القصة «الغريبة» من جيل «الغرباء».

لقد ركز الناقد في بحثه على فترة البدايات وخاصة القصة عند أحمد السباعي، كما أنه فصل الحديث عن «الواقعيين»، ولكنه في حديثه عن القصة عند جيل السبعينيات «الغرباء» لمس هذا الموضوع لمسا خفيفا. ويظهر هذا في عدد الصفحات التي كرسها لكل فريق. لقد كرس خمس صفحات لأحمد السباعي، وإحدى عشرة صفحة للكتاب الواقعيين، وثلاث صفحات ونصف الصفحة «للغرباء». وإذا عرف أن عدد صفحات البحث هو (٤٥) صفحة، وأن تاريخ نشر هذا البحث كان في عام ١٩٨١، فإن القارىء يستطيع أن يدرك أن الناقد كاد يتجاهل الحديث عن قصة «الغرباء».

٣ - انطلق سليمان الشطي في مدخله إلى القصة القصيرة في الكويت، من تأطير السياق التاريخي العام لهذه القصه، حيث قسم هذا السياق إلى مرحلتين رئيستين هما:

- المرحلة الأولى: ١٩٣٠ - ١٩٥٤.

- المرحلة الثانية: ١٩٦٢ - ١٩٨٧.

والملاحظة الأولى أن هذا التقسيم لايمتد إلى تاريخ نشر الكتاب(١٩٩٣). والسبب يعود إلى أن الكتاب في بنيته الأساسية عبارة عن مجموعة من الأبحاث جمعت في كتاب واحد. ولقد أضاف الناقد في بعض الأبحاث عند إعداد الكتاب للنشر كما فعل في حديثه «المضاف» عن قصص سليمان الخليفي.

يعرف الناقد في بداية حديثه القصة تعريفا محددا، يرتبط بالقصة بمعناها الفني الحديث، الأمر الذي جعله

يستبعد أشكال «القص» الأخرى. فالقصة عند الناقد فن «له أصول يقصدها كاتب محدد يعرض لزاوية معينة في حيز مناسب مستخدما الكلمة المكتوبة ويلاقيها قارىء مستعد لتقبلها والانسجام معها وفهمها وإدراك مغزاها وجمالياتها»، وهذه أمور تحتاج إلى ظرفها المناسب وعندما توفر هذا ولد فن القصة» (ص٩).

إن هذا التعريف الذي يربط «ولادة» القصة بظرف مناسب يحيل بطريقة مباشرة إلى ارتباط القصة بالصحافة، وهذا ما حدث في الكويت، حيث ظهرت القصة لأول مرة في أول مجلة تعرفها الكويت: «مجلة الكويت»، ثم عادت إلى الظهور مرة أخرى على صفحات مجلة «البعثة» على يد الجيل الثاني، والذي يمكن أن نطلق عليه «جيل البعثة».

وهكذا يمكن أن نشير إلى جيلين متتابعين في المرحلة الأولى.

الأول: جيل الرواد الذي تمثل في قصة «منيرة» التي نشرت في مجلة الكويت.

الثاني: جيل البعثة الذي بدأ كتابة القصة على صفحات مجلة البعثة.

يمن تقسيم المرحلة الثانية إلى ثلاثة أجيال:

أ - جيل الستينيات (ص ٥١): سليمان الخليفي، إسماعيل فهد إسماعيل، عبدالعزيز السريع.

ب - جيل السبعينيات (ص٩٧): ليلى العثمان، ثريا البقصمي وغيرهما.

ج - جيل الثمانينيات (ص ١٤١): وليد الرجيب، محمد العجمي، طالب الرفاعي وغيرهم.

في إطار هذا السياق التاريخي العام، كانت مقاربة الناقد مقاربة نصية تحليلية، تجعل محور اهتمامها تحليل النص، ورصد بناء الفنية. ولاشك أن هذه المقاربة تحتاج إلى وقت طويل وحيز كبير لو طبقت على كل نتاج هذه الفترة، ولهذا نجد الباحث يتوقف وقفات نصية متأنية عند بعض الكتاب، بينما يمر مسرعا على كتاب آخرين. واعتقد أن وراء هذا الموقف عدة عوامل من أهمها:

أ - أهمية النص المدروس.

ب - صعوبة كتابة القاص.

ج - وفرة إنتاج القاص وتميز هذا الإنتاج.

وقد أدت هذه العوامل إلى ثلاث وقفات نصية متعمقة في الكتاب:

أ - فلقد حظيت قصة «منيرة» - باعتبارها التجربة الأولى - لوقفة طويلة من الباحث غطت خمس عشرة صفحة. ولاشك أن هذه الوقفة مرتبطة بأهمية هذه القصة في التجربة القصصية في الكويت (تاريخيا على الأقل).

ب - أما فيما يتعلق بصعوبة أسلوب القاص، فقد ظهر هذا في وقفته المتأنية مع كتابات سليمان الخليفي، ومع قصة محددة باعتبارها مثالا - «الشارع الأصفر» - فلقد كتب الناقد عن هذا القاص سبعا وعشرين صفحة، استغرق تحليله النصي لقصة «الشارع الأصفر» اثنتي عشرة صفحة. ولقد كانت هذه الوقفة المطولة

مع هذه القصة لأنها «تعطينا نمطا من إبداع الخليفي بخصائصه مع عيوبنا في التلقي، وأيضا تهبنا لحظة إبداع لنا إزاء مشكلة الشكل عنده» (ص٦٨).

ج - وبسبب وفرة الإنتاج القصصي وتميزه، توقف الناقد أمام القاصة ليلى العثمان وقفة أخرى مطولة غطت اثنتين وعشرين صفحة. وفي هذه الوقفة يشير الناقد إلى ثلاثة محاور يمكن تلمسها في ثلاثة أشياء:

١ - «الماضي المستكن في أعماقها تعود إليه مستذكرة أو مستحضرة لتكشف به جذور الوعي الحاضر من خلال إنسان فرد أو شريحة».

٢ - «تكوين رؤيتها تبعا لمحيطها النفسي، فهي قبل كل شيء امرأة يسكنها ذلك الهاجس الذي يتحكم في عدد من الكاتبات، لإيمانهن أن ثمة مناطق نائية لم يصل إليها الكتاب الرجال بعد. إن زاوية رؤية المرأة هي الغالبة، هي الأصل في كل هذه المجموعات القصصية، الرجل هو الآخر، ولذلك قل الحديث من جانب الرجل».

٣ - «البعد الاجتماعي المتسع، واسميه «العالم المجاور» فثمة عالمان أو جانبان متجاوران يتنازعان النفس العربية، فكل منا يعيش الهم المحلي والهم العربي، ولكن ليلى العثمان عايشت هذا العام المتجاور في المجتمع العربي في الكويت، ونفذت إلى وجهه السياسي والإنساني والأخير على وجه الدقة» (ص٩٩ - ١٠٠).

لقد قدم سليمان الشطي في دراسته ذات السياق التاريخي والمحتوى النصي، إضاءات كاشفة للتطور التاريخي، ولبعض النصوص، ولمجمل نتاج بعض القاصين. وأود أن أختم حديثي عن هذا الكتاب بالتوقف عند إشارة الناقد الذكية والعميقة لقضية لا إخالها تقتصر على القصة في الكويت، بل أظنها مشتركة عند كتاب ومثقفي دول مجلس التعاون.

وهذه القضية هي مسألة «معالجة الماضي» كما يصفها الناقد، أو «حضور الماضي» كما أسميها.

يبدأ الناقد بطرح القضية كما يلي:

«إن ما يسمى باستحضار صورة الماضي في القصص الخليجية يحتاج إلى إعادة نظر، فالماضي في معناه العام هو تلك الصورة المتبقية عن زمن بعيد وهو لا يقوم على التذكر ولكن التمثل لابتعاد الشقة بينهما. .»

إن «التذكر» الوارد في الاقتباس يقصد به هذه العملية الإنسانية التي تستحضر الأشياء بطريقة شخصية ومباشرة، وعن طريق إنسان عاش فترة سابقة ويستحضر أو يتذكر تلك الفترة في زمن لاحق وفترة زمنية متأخرة.

أما «التمثل» فهو عملية ذهنية قد يقوم بها إنسان ما، كيما يقترب ذهنيا من عصر قديم منقض، بينما هو يعيش في زمن منقطع «ومفارق» للزمن أو العصر «المتمثَّل». التذكر يعتمد على حضور «المتذكر» في الزمنين: الماضي والحاضر. بينما التمثل يقوم على أساس قطيعة زمنية تحول بين معاصرة «المُتمثِّل» للمتمثَّل.

من هنا «تكون معالجة الماضي في القصة الكويتية معالجة فريدة. فالزمن في مقياسه الدقيق كان يسمح في الأحوال الطبيعية بالتغير ولكنه بالنسبة لنا كان يقدم الانقطاع، وهو انقطاع ليس على مستوى أجيال، ولكنه على مستوى الفرد الواحد الذي تنغرس رجله في الخمسينات أو الأربعينات بينما تقف رجله الأخرى في

السبعينات أو الثمانينات، من هذا يكون الماضي جزءا من الذاكرة وجزءا من الانقطاع، ولعل هذا الفرق الدقيق المتداخل هو الذي داخل بين التجارب وجعل إحداها تحل مكان الأخرى، وانزلق إثرها آخرون لم يدركوا الفرق بين استعادة الزمن الواحد أو النظرة للأشياء من الخارج في إطار تاريخي» (ص١٠١).

يمكن إعادة كلام الناقد في هذه الصيغة:

النظرة للأشياء من الخارج = التمثل = الموضوعية = التأريخ

استعادة الزمن الواحد = التذكر = التجربة الذاتية = نظرة فردية

لهذا التداخل بين التأريخ والنظرة الفردية نجد أن:

«ليل العثمان لم تكن تنظر للماضي من الخارج، ولكنها تخرج المطمور من النفس فاختلطت الصورة (التاريخية) بالمعاناة (الذاتية)، فجاءت هذه القصص لتقدم مزيجا من الاستعادة العامة إلى الصورة المجسمة، فالإحساس بالمعاناة المغلف بالقالب الذي يوحي بالتاريخ» (ص ١٠١)

اعتقد أن ما قاله الناقد عن القاصة ليل العثمان، يصدق على كثير من كتاب القصة في دول مجلس التعاون في كيفية تعاملهم مع الماضي، وخاصة إذا وضع هذا الماضي القريب بإزاء التغيرات الاجتماعية الحادة التي نجمت عن الحقبة النفطية.

٤ - يقسم محمد عبدالرحيم كافود تطور القصة في قطر إلى تيارين:

أ - التيار الرومانسي

ب - التيار الواقعي

ويلفت الانتباه في هذه الدراسة، عدة أمور:

- معظم القصص كتبت بأقلام نسائية، فلم يحضر في هذه الدراسة إلا رجلان فقط.

- معظم من ذُكر في التيار الرومانسي ذُكر في التيار الواقعي.

- جميع القصص التي درست ضمن التيار الرومانسي، كتبت بأقلام نسائية، وهذه الكتابات تمثل صوتا أنثويا أكثر من تمثيلها لتيار رومانسي. ويرجع هذا أننا نجد في هذه الكتابات أصداء لثورة امرأة نزار قباني اللامبالية، وكتابات نوال السعداوي، كما يتضح في هذا الإعلان المتمرد الذي تطلقه إحدى البطلات:

«وأعلنت أنني استقيل من جواري السلطان، وأرفض أن أكون محظية من محظيات العصر العثماني، وأدحض كل التهم المزعومة في التواريخ الشرقية، وأنني ولدت منذ اليوم» (ص ١١٨).

لقد عرض لنا الباحث أزمة الفتاة القطرية في مواجهة القيود الاجتماعية، وثورتها الأدبية ضد هذه القيود، واعتقد أن تقسيم هذه الكتابات إلى تيارين متمايزين فيه تسامح شديد من قبل الناقد.

٥ - جاءت مقاربة عبدالحميد أحمد عن تطور القصة والرواية في الإمارات موجزة مكثفة، وتكتسب هذه المقاربة أهمية خاصة لعاملين: وضوحها في الرصد التاريخي ولكون كاتبها أحد المشاركين في القصة القصيرة في الإمارات. لقد قسم الناقد مراحل تطور القصة في الإمارات كما يلي:

أ - النشأة: «أواخر الستينيات وبداية السبعينيات: ظهور القصة على يد الرعيل الأول».

ب - الاستمرار: «الفترة من (٧٢ - ٧٥): استمرار القصة وظهور رواد آخرين».

ج - الضمور الثقافي: «الفترة (٧٥ - ٧٩): فترة ضمور ثقافي واكبه ضمور في القصة، ولم تظهر إلا أعمال قليلة».

د - التطور: «الفترة ٧٩ - الآن (١٩٨٥): تطور القصة وتكريسها في الحياة الأدبية، ووثبتها باتجاه الحداثة والواقعية» (ص٢١).

ويعلل الناقد هذا التطور، على أنه ثمرة لظهور «حياة اجتماعية وثقافية لا تخلو من الوعي الاجتماعي المضاد للوعي والثقافة السائدة» (ص١٨). كما أنه مرتبط بقيام بعض المؤسسات الثقافية مثل: النادي الاجتماعي في أبوظبي ثم في الشارقة. وصدور مجلة «الأزمنة العربية» التي كرست الثقافة ضمن اهتمامها الأساسي، وأعطت الفرصة للأقلام الجديدة كي تعبر عن إبداعاتها الكتابية» (ص١٩). كل هذا أدى إلى قفزة القصة في هذه المرحلة، على مستوى المضمون والشكل. ففي المضمون، ركزت القصة في هذه المرحلة على «حرية الإنسان، ومبدأ العدالة والمساواة، وكشف الزيف والخلل الكامن في بنية المجتمع النفطي، نتيجة لتطوره العشوائي الهش، وسطوة حالة النفط وهيمنتها على مصير الإنسان، وسلبه مقومات فكره وتزييف وعيه الحضاري» (ص١٩). ومن ناحية الشكل، فقد تم تجاوز (المدرسة القديمة) إلى خوض غمار التجربة الإبداعية المطلقة بعيدا عن أسر التقليد وجمود القديم. (ص٢٠).

٦ - في المتن المدروس هناك بحثان يتعلقان بتطور الرواية في دول مجلس التعاون. وهذان البحثان هما: «الرواية في الأدب السعودي الحديث» لمنصور إبراهيم الحازمي، و«الملامح المشتركة للرواية في الإمارات والكويت» لعبدالله خليفة. وسأبدأ بالبحث الأول لأنه الأسبق زمنيا.

٦ـ١

في بحثه الذي كتبه عام ١٩٧٤ حاول منصور الحازمي أن يقوم برصد تاريخي وتقييم فني لنتاج المملكة العربية السعودية الروائي. بدأ الناقد بحثه بمقدمة تتعلق ببعض المعطيات التاريخية والمقولات النظرية.

أ - المعطيات التاريخية

- أول رواية سعودية هي رواية «التوأمان» من تأليف عبدالقدوس الأنصاري، وبغض النظر عن القيمة الفنية لهذه القصة، إلا أنها «تعتبر التجربة الأولى في هذا الميدان، وسيظل عام ١٩٣٠ هو العام الذي لابد للباحث أن ينطلق منه في تتبعه التاريخي لفن الرواية في الأدب السعودي الحديث» (ص٣٦).

ـ كم الروايات السعودية قليل لا يتجاوز العشرين وهذا العدد، «يدل في حد ذاته على قحط شديد في هذا الحقل، يستلفت النظر ويثير التساؤل، وخاصة إذا عرفنا فيض الإنتاج في البلاد العربية المجاورة، بل وإذا عرفنا أن إنتاج أفراد منهم قد يعدل ما أنتجه كتابنا مجتمعين وفي فترة تقترب من نصف قرن من الزمان» (ص٣٦).

ـ اقتصار كتاب الرواية على تجربة واحدة أو تجربتين «فللأنصاري واحدة، ولمحمد علي مغربي واحدة،

ولأحمد السباعي واحدة، ولمحمد زارع عقيل واحدة، ولمحمد عبدالله مليباري واحدة، ولحامد دمنهوري اثنتان ولإبراهيم الناصر اثنتان» «ص ٣٧».

ب ـ المقولات النظرية

ـ رفض الناقد الحديث عن مدارس أدبية أو مذاهب محددة، عند تصنيفه لهذه الروايات لأنه يرى أن تلك المدارس والمذاهب انبثقت من مجتمعات مرت بظروف تاريخية تختلف اختلافا جذريا عن ظروف الواقع السعودي. ولهذا نلاحظ أن الناقد يؤكد على نقطتين:

الأولى هي: «إن انبثاق القوالب النثرية والتيارات الفنية المستحدثة في الأدب العربي الحديث ليس في كثير من الأحيان مواتيا للتغيرات الداخلية أو متناغما مع الظروف الخاصة التي تمر بها البيئة المحلية» (ص٣٨).

والثانية هي: «أن ما يسمى «تفاعلا» بين الأمم النامية والأمم القوية ليس في واقع الأمر إلا مجرد محاكاة أو تقليد» «ص٣٩».

بعد هذه المقدمة قسم الروايات السعودية «إلى أنواع أربعة طبقا للعناصر السائدة في كل مجموعة منها واشتراكها في بعض الخصائص العامة» (ص٤٠).

وهذه الأنواع هي:

١ ـ الرواية التعليمية الإصلاحية.

٢ ـ الرواية التاريخية.

٣ ـ رواية المغامرات.

٤ ـ الرواية الفنية.

والناقد في هذا التقسيم، يتابع تقسيمات عبدالمحسن طه بدر التي فصلها في كتابه:

«تطور الرواية العربية الحديثة في مصر». مع ملاحظة تغيير صفة «التسلية والترفيه» عند عبدالمحسن طه بدر بصفة «المغامرات» عند الحازمي (٤).

١ ـ الرواية التعليمية الإصلاحية: يفتقر هذا النوع من الروايات إلى الحبكة والتشخيص والحوار، لأنه لا يهدف إلى جماليات القصة، بل يهدف في الدرجة الأولى إلى التعليم والإصلاح بغض النظر عن الشروط الفنية للقصة. وهذا القصور متوقع بالنسبة إلى هذه الرواية نظرا لشرطها التاريخي ولأن «كل كاتب من هؤلاء الكتاب «ينطلق» في كتابة قصته من فكرة يريد أن يثبتها» (ص٤١). ومن نماذج هذه الرواية: «التوأمان»، و«البعث»، و«فكرة».

٢ ـ الرواية التاريخية: توجد رواية يتيمة تحت هذا النوع، وهي رواية «أمير الحب» للكاتب محمد زارع عقيل، وهي رواية تابع فيها كاتبها أسلوب جرجي زيدان متابعة تامة.

فرواية «أمير الحب» ذات شقين متمايزين ـ على الطريقة الزيدانية ـ شق تاريخي وشق عاطفي أو بالأحرى شق حقيقي وشق خيالي (ص٤٧).

٣ـ رواية المغامرات: يطلق الناقد هذا اللقب على الروايات التي تهدف «في الدرجة الأولى إلى التسلية من خلال مجموعة كبيرة من المغامرات التي تعتمد على الدسيسة والمؤامرة وتتميز غالبا بالعنف والإثارة» (ص٤٩).

ويخلص الناقد إلى أن «معظم ما أنتجه كتابنا في القصة الطويلة يدخل تحت هذا النوع».

٤ـ الرواية الفنية: وهذه الرواية هي التي تكون «أقرب إلى مصطلح الرواية الدرامية، التي تعتبر حلا وسطا بين المبالغة في التركيز على الحادثة والمبالغة في التركيز على الشخصية، فالرواية الفنية بهذا المفهوم ينبغي أن تكون نسيجا محكما لا ينفصل فيه الفعل عن الشخصية الفاعلة، ومن أهم سماتها تماسك البناء وتوافر الصراع، وتقيدها بقانون السببية وتطوير الشخصية، واكتفاؤها بمعالجة قطاع معين من المجتمع أو قضية محددة من القضايا الإنسانية» (ص٥٤).

بتطبيق هذا التعريف على النتاج الروائي، لم يجد الناقد إلا ثلاث روايات تحققت فيها شروط الرواية الفنية، وإن «لم تخل جميعها من جوانب الضعف» (٥٣).

٦ ـ ٢

في عام ١٩٩٣، قدم الناقد عبدالله خليفة بحثا إلى الملتقى الثالث للكتابات القصصية والروائية في دولة الإمارات، تناول فيه «الملامح المشتركة للرواية في الإمارات والكويت».

يتمحور البحث حول ثماني روايات، خمس منها من الإمارات وثلاث من الكويت هي كالتالي حسب ورودها في الدراسة، مضافا إلى كل قصة سنة النشر:

القصة	المؤلف	سنة النشر	دولة النشر
١ـ شاهندة	راشد عبدالله	١٩٧٦	الامارات
٢ـ ساحل الأبطال	علي محمد راشد	١٩٨٧	الامارات
٣ـ أحداث مدينة على الشاطىء	محمد حسن الحربي	١٩٨٦	الامارات
٤ـ الاعتراف	علي أبو الريش	١٩٨٢	الامارات
٥ـ السيف والزهرة	علي أبو الريش	١٩٨٤	الامارات
٦ـ وسمية تخرج من البحر	ليلى العثمان	١٩٨٦	الكويت
٧ـ المرأة والقطة	ليلى العثمان	١٩٨٥	الكويت
٨ـ بدرية	وليد الرجيب	١٩٨٥	الكويت

واللافت للنظر أن الناقد في تناوله هذه الروايات لم يضعها في سياق تاريخي متدرج، لا من حيث الروايات كاملة ولا من حيث أعمال القاص/ القاصة بصورة جزئية كما يتضح في المفارقة بين سنوات النشر وورود هذه الروايات في ثنايا الدراسة.

كما أن الناقد لم يضع هذه الروايات في ترتيب يضع التطور الفني في الاعتبار، مثلما نلاحظ في دراسته لرواية «أحداث مدينة على الشاطىء» قبل رواية «الاعتراف» مع أن الأولى أكثر فنية وتطورا من الثانية (ص٢٣).

لقد تناول الناقد هذه الروايات تناولا منفردا، توفر فيه على دراسة كل قصة على حدة، ثم ختم بحثه بنتائج عامة.

ولو استخدمنا تقسيم منصور الحازمي، لأمكننا تقسيم هذه الروايات إلى نوعين متمايزين: الرواية التاريخية، والرواية الفنية.

وتمثل رواية «شاهندة»، و«ساحل الأبطال» الرواية التاريخية، بينما تندرج الروايات الأخرى تحت الرواية الفنية. عن الرواية التاريخية توصل الناقد إلى نتائج تكاد تكون تكرارا لما ذكره الحازمي في حديثه عن الرواية التاريخية. يقول عبدالله خليفة عن قصة «شاهندة» إنها تمثل المستوى القديم للرواية العربية، فتقنيتها تعود إلى الأشكال الفنية المبكرة للرواية العربية كأعمال جرجي زيدان (ص١٩)، وأما عن رواية «ساحل الأبطال» فهي تنتمي إلى نمط الرواية التاريخية التسجيلية المحض، وهي تستعيد الأشكال الأولى للرواية التاريخية العربية عبر مزجها البسيط للحدث السياسي التاريخي وحكاية الحب (ص١٨).

في الاستنتاجات التي توصل إليها الناقد، يستوقفنا ما يلي:

أ ـ محاولة الناقد ربط البطء في النمو الروائي بالبطء في النمو الاجتماعي باعتبار أن الرواية «ملحمة المجتمع البرجوازي» (ص٤٠)، ولهذا فإن: «تشكل الرواية في الخليج وندرة إصداداتها يعبر عن هذا النمو البطيء للتطور «الاجتماعي» والاتساع الهائل للصحراء والبادية، وضآلة المدن في هذا الامتداد الضخم، وغياب فاعلية الطبقات والمؤسسات الحديثة» (ص٩٢).

ب ـ ولادة الرواية من عوالم القصة القصيرة دون أن تستطيع تماما تكوين بنيتها المتبلورة (ص ٩٣).

ج ـ هذا الخروج من معطف القصة القصيرة أدى إلى نتيجتين:

١ ـ «معظم الروايات من النوع القصير الذي لا يتجاوز المائة والخمسين صفحة» (ص٩٤). هذا على مستوى الشكل.

٢ ـ أما على مستوى المضمون، والتحليل الداخلي في الرواية، فقد أدى هذا القصر إلى عدم تشبع التحليل الفني للواقع (ص٩٥).

ب ـ النقد المؤدلج

أقصد بالنقد المؤدلج هذا النقد الذي ينطلق في تناوله وتقييمه للنصوص الأدبية من خلال ايديولوجيا (٥) محددة تشكل المنطلق الفكري للناقد. وبما أن كل نص يقدم رؤية ذاتية، ولأن هذه الرؤية متأثرة، بل محكومة، بايديولوجيا الكاتب، فإن كل كتابة ستكون في نهاية الأمر، وبالضرورة، كتابة مؤدلجة.

بحسب هذا التحديد يمكن أن ينظر إلى النقد الأدبي على أنه سجال ايديولوجي بين فلسفات مختلفة وتيارات متصارعة، وهكذا فإن مدار الأمر في «موضوعية» هذا السجال: «النقد الأدبي» سيكون مرتبطا بدرجة ظهور أو تخفي الايديولوجيا الخاصة بالناقد في كتاباته. فقد تتخفى هذه الايديولوجيا في كتابات بعض النقاد إلى حد يصعب الوصول إليها، بينما تظهر في كتابات فريق آخر بشكل مباشر صريح. ما بين هذا الظهور والتخفي تتحدد «موضوعية» البحث والباحث، والموضوعية هنا يقصد بها التقيد «بموضوع» البحث، واستنطاقه بطريقة

تتوفر على كشف عناصره الذاتية الداخلية. في هذه «الموضوعية» يتقلص صوت الناقد الايديولوجي إلى أقصى حد في أثناء التحليل، وإن كان بالإمكان الوصول إلى ايديولوجيا الناقد بعد قراءة نقده قراءة شاملة. إذا كان هذا النقد الموضوعي يشكل قطبا، فإن النقد المؤدلج يشكل القطب الآخر أو النقيض. ففي هذا النقد، لا ينطلق الناقد من النص وإنما من الايديولوجيا، حيث يوظف «النص» المدعوة إلى موقف معين.

بناء على هذا التحديد، أطلقت صفة «النقد المؤدلج» على الكتابات النقدية التي تظهر فيها هذه الملامح:

١ـ انطلاق الباحث المسبق من ايديولوجيا معينة، ودعوته لهذه الايديولوجيا.

٢ـ ظهور هذه الايديولوجيا في خطاب الناقد بشكل صريح.

٣ـ طغيان صوت الناقد على صوت المنقود.

في المتن المدروس وجدت بحثين، ينحيان منحى مؤدلجا. هذان البحثان هما:

١ ـ إسماعيل فهد إسماعيل: القصة العربية في الكويت.

٢ـ بدر عبدالملك: القصة القصيرة والصوت النسائي في دولة الإمارات العربية المتحدة. وسأبدأ بالأول لأنه الأسبق زمنيا.

(١) أدلجة الواقعية

قبل الدخول في تجليات هذه الأدلجة، أود أن أقدم بعض الملاحظات عن الكتاب:

١ـ على الرغم من أن الكتاب قد نشر في عام ١٩٨٠، إلا أن مؤلفه قد أنجزه في عام ١٩٧٦.

٢ـ يقع الكتاب في عشرة أقسام غطت من الكتاب «١٤٩» صفحة.

٣ـ اعتمد الكاتب في تعامله مع المعطيات التاريخية لبدايات القصة، اعتمادا كليا على كتاب محمد حسن عبدالله: «الحركة الأدبية والفكرية في الكويت».

٤ـ اقتصر في تحليله النقدي على أربع قصص جاءت في أربعة أقسام، هي:

أ ـ زكاة	«فهد الدويري»	(القسم الثاني).
ب ـ حنان أم	«فاضل خلف»	(القسم الثالث).
ج ـ الصوت الخافت	«سليمان الشطي»	(القسم السادس).
د ـ زواج	«سليمان الخليفي»	(القسم السابع).

أما الأقسام الأخرى، فجاءت كما يلي:

ـ عن ظروف البداية	«القسم الأول».
ـ عن السمات العامة لقصص مرحلة الريادة	«القسم الرابع».
ـ عن التغير الحضاري	«القسم الخامس».
ـ عن الكم والكيف والطموح	«القسم الثامن».
ـ عن السمات العامة لقصص المرحلة الحالية	«القسم التاسع».
ـ استنتاجات عامة	«القسم العاشر».

٥ـ يكاد ينقسم الكتاب إلى قسمين مختلفين من حيث احتشاد الكاتب في الكتابة، فبينما يأتي أسلوبه محتشدا متعمقا موضوعيا، في تحليل القصص الأربع السابقة، نلاحظ أن هذا الأسلوب قد تحول إلى أسلوب صحفي خطابي مباشر في أقسام الكتاب الأخرى. لقد ظهرت هذه «الصحفية» بشكل صارخ في «القسم الثامن». ففي هذا القسم اكتفى الناقد بمجرد سرد أسماء بعض من كتب القصة من النساء والرجال (ص ١٤١). وذلك في إشارة منه إلى الكم.

أما عندما تحدث عن «الكيف»، جاء حديثه في صيغة خاطفة، حيث تناول «أحد عشر» اسما في سبع صفحات «١٤٣ ـ ١٥٠». ثم توقف وقفات سريعة عند أربعة أسماء يرى فيها «الطموح» الذي سيطوّر القصة في الكويت، وتظهر هذه السرعة في حديثه عن هذه الأسماء الأربعة في خمس صفحات فقط (١٥١ ـ ١٥٦).

ولأن خطاب الناقد المباشر، يضعنا أمام ايديولوجيته الخاصة، التي يحاول أن يؤدلج بها الواقعية كيما تكون موقفا أدبيا سياسيا، فسأبحث الآن في تجليات النقد المؤدلج في هذا الكتاب كما حددتها سابقا.

١ـ **المنطلق الفكري**: ينطلق الناقد نظريا من:

أ ـ «إن الأدب الحقيقي الحي الفاعل ليس سوى مرآة تعكس الواقع المعاش» (ص ١٨١).

ب ـ «إن على الناقد أن يلعب دور المعلم المخلص والموجه الواعي للأديب من جهة وللجمهور من جهة أخرى» (١٧٢).

تأسيسا على هذا المنطلق النظري، يدعو الناقد إلى أدب جديد له «محتوى إيجابي تقدمي خلاق يأخذ بيد الكاتب والقارئ على حد سواء، لأن يجد حلولا علمية لتساؤلاته.. عن طريق التعامل مع هذا الواقع عبر نظرة علمية موضوعية، تفهم صراعاته، وقواه المشاركة في صراعاته، من أجل وضع قدم راسخة على طريق البناء السليم» (ص ١٨٤ ـ ١٨٥).

يناقض هذا الأدب الجديد التقدمي، أدب الثقافة السائدة، التي تروج له: «كتب تدعو لايديولوجيات نفعية رجعية، وثانية تنادي بالانغلاق على الذات، أو إلى إقامة علاقات مصالحة مع الواقع كالوجودية والعبثية، وثالثة تقول بضرورة مخاصمة الواقع مخاصمة لارجعة فيها، من أجل أن تنأى عنه حد الانفصال، ولايغيب عن بالنا أن الاتجاهات الثلاثة تصب في تيار واحد: التخلف» (ص ١٨٤).

بتحديد هذا المنطلق النظري، وبرفض ايديولوجيا «التخلف» ـ كل الايديولوجيات ماعدا ايديولوجيا الناقد ـ لايقدم لنا الناقد ايديولوجته الخاصة فحسب، بل إنه «يؤدلج» الواقعية عندما يجعل منها موقفا سياسيا أدبياً، يبشر به ويدعو إلى الالتزام به.

٢ ـ **ظهور الأيديولوجيا**: تظهر هذه الأيديولوجيا التي يدعو لها الناقد طوال الكتاب، ولكنها برزت بصورة أشد وضوحا في حديثه عن الانتماءات الطبقية لكتاب القصة.

قسم الناقد هؤلاء الكتاب تقسيما زمنيا وطبقيا إلى:

أ - الرواد

ب - المرحلة الحالية(الجيل اللاحق لجيل الخمسينيات حتى عام ١٩٧٦)

أ - يقصد بالرواد الكتاب الذين بدأوا نشر كتاباتهم منذ إصدار مجلة البعثة إلى منتصف الخمسينيات. عن سمات هذه المرحلة ذكر الناقد مايلي:

١ - ضعف الجانب الفني عند هؤلاء الرواد.

٢ - تواضع المستوى اللغوي والتعبيري لقصص هذا الجيل.

٣ - المنحى الإصلاحي عند هؤلاء الرواد، ووراء هذا المنحى ثلاثة أسباب:

أ- انتشار «الأفكار الإصلاحية»(ص٦٢)

ب - **طبيعة الانتماء الطبقي لهؤلاء الرواد**. إذ أنهم في غالبيتهم من أبناء التجار الموسرين.. مما أدى بطموحاتهم لأن تجيء إصلاحية بالدرجة الأولى، ولاتصل إلى حد المطالبة بتغييرات جذرية، قد تؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الإضرار بالمصالح الاقتصادية للطبقة التي ينتمون إليها. (ص ٦٣)

ج- «غياب الأصوات التي يجب أن تنطق بلسان الطبقة الكادحة»(ص٦٣).

ب- في حديثه عن الجيل التالي لجيل الرواد، أطلق الناقد على هذا الجيل لقب«فئة الكتاب من ذوي الدخل المحدود»... (وهي هذه الفئة من الكتاب الجدد التي استطاعت أن تحسن تمثيل مرحلتها، كما وفقت لأن تكون لسان حال طبقتها «البورجوازية الصغيرة»)(ص ٧٨- ٧٩).

عن سمات هذه المرحلة يذكر الناقد مايلي:

١ - استخدام واقعية نقدية، تتعامل مع الواقع برؤية فنية اجتماعية فكرية جديدة، تكادتتوازى لتتوازن مع التغيرات الكمية والنوعية التي طرأت على مجمل جوانب العلاقات السائدة في المجتمع الكويتي (ص١٥٩).

٢ - بدء ظهور الكثير من المؤشرات الإيجابية التي توحي بميلاد أدب قصصي هادف، يعي مدى أهمية الوظيفة الاجتماعية للأدب الملتزم المسئول. (ص١٥٩).

٣- ظهور صوت الناقد: تظهر في الكتاب بعض العبارات التقييمية التي قد تشي بأن الباحث يشجع المضمون«التقدمي» على حساب المستوى الفني، ونلاحظ هذا في حديثه عن قصتين كتبتهما ثريا البقصمي:

«وعلى الرغم من أن قصتيها المذكورتين هما أشبه بالصور القلمية أكثر من كونهما قصتين قصيرتين، إلا أن مضامينها تدلّل بشكل كاف على وعي ثقافي متطور، وإدراك سياسي ناضج لأنها وفقت لأن تكتب من خلال وجهة نظر أقرب إلى الواقعية الاشتراكية منها إلى الواقعية النقدية» (ص١٥٣).

ونلاحظ هذا مرة أخرى في هذه النصيحة التي يوجهها إلى الكاتب سليمان الشطي في أثناء حديثه عن قصة«الصوت الخافت». وهذه النصيحة هي: «إن الكاتب إلى جانب مسئوليته عن تصوير الواقع كما هو

كائن، عليه ـ في الوقت نفسه ـ مهمة إضاءة، أو الإشارة إلى مايجب أن يكون هذا الواقع، إيمانا منه بالإنسان كقوة صانعة للتاريخ». (ص ١٠٤).

ويظهر هذا التشجيع للمضمون على حساب المستوى الفني مرة ثالثة، في هذا الحكم الذي يطلقه الناقد على قصة زواج للقاص سليمان الخليفي. فقد وصف هذه القصة بأنها تتميز بـ «وضوح الرؤية الاجتماعية لدى الكاتب عبر بساطة عفوية خالية من الافتعال».

ففي هذا الحكم يبدو أن «وضوح الرؤية الاجتماعية» ـ الرؤية الماركسية ـ هي المعول عليه، لأن القصة من الناحية الفنية - كما يقرر الناقد - يتنابها هبوط فني، فتبدو بعض الأحداث اللاحقة وكأنها مفتعلة. (ص١٢١).

إن من يقرأ كتاب«القصة العربية في الكويت»، يستطيع بسهولة بالغة أن يحدد ايديولوجيا الناقد، لأنها مسموعة طوال الكتاب، ولكنه سيجد صعوبة بالغة في تحديد أصوات الكتاب الذين تطرق إليهم الناقد.

(٢) أدلجة الأنثى

ينطلق كتاب «القصة القصيرة والصوت النسائي» من موقف مبدئي، يتمثل في وقوف الناقد مع حركة تحرير المرأة ضد تسلط الرجل ونزعته الذكورية (ص٥) لقد شكل هذا الموقف بنية الكتاب وخطابه النقدي.

بنية الكتاب

لقد كان اهتمام الناقد«بالصوت النسائي» هو الموجه الأول الذي حدد موضوع الكتاب، ثم جاءت المرحلة التالية وهي محاولة تقديم هذا الموضوع/ الصوت في صيغة كتاب. وأخيرا ظهرت هذه المحاولة في شكلها النهائي (الكتاب المطبوع) في مقدمة وثلاثة فصول وخلاصة.

- في المقدمة إشارة إلى «وجود هذا الصوت النسائي الذي يحاول تحطيم «الطوق» وتهديم جدران«العزلة» بالخروج من مفهوم «شرنقة الأنثى والبيت» (ص٥).

- **في الفصل الأول**: «الثالوث النسوي وصوت الاحتجاج». تناول الناقد نصوصا قصصية لثلاث كاتبات نشرت في كتاب واحد هو: «النشيد».

- **الفصل الثاني**: «ليلى أحمد بين البعدين العائلي والإنساني». ركز الناقد اهتمامه على مجموعة«الخيمة والمهرجان والوطن» للقاصة المذكورة.

ـ **الفصل الثالث**: عبارة عن كتابة صحفية تعلق على بعض الظواهر الاجتماعية والإنسانية كما قدمت في بعض القصص النسائية.

الخطاب النقدي

تداخلت عدة عوامل شكلت صياغة الخطاب النقدي في صورته النهائية في الكتاب. وأول هذه العوامل هو الموقف «المتحيز» للمرأة ابتداء.

فهذا «التحيز» جعل صوت الناقد يتداخل مع ـ وأحيانا كثيرة يلغي ـ «الصوت النسائي» في الكتاب . وهذا التداخل يجعل القارىء يتساءل في أحيان كثيرة عن الحدود الفاصلة بين صوت الناقد والصوت النسائي . ويظهر هذا التداخل أشد ما يكون في الصفحات (٦٣ – ٦٥) حيث اختلط الصوتان إلى حد يصعب التمييز بينهما .

وثاني هذه العوامل كان تحديد هوية المخاطب في الكتاب . فالناقد يبدو في أحيان كثيرة وكأنه يخاطب القاصات بصورة حصرية . وفي هذا التوجه إلى المبدعة تم تجاهل القارىء المحتمل . وقد كان لهذا التحديد للمخاطب ، والتوجه إليه بصورة حصرية ، أثر سلبي على الكتاب تمثل في نقطتين :

- الأولى منهجية : حيث لم يقدم الناقد معطياته النصية التي يؤسس عليها أحكامه النقدية مثلما نلاحظ – وهذا مجرد مثال – في حديثه عن قصة «مهره» ، ففي هذا الحديث لم يقدم لنا موضوع أو تطور القصة ، وإنما سجل قائمة طويلة تعدد سلبيات هذه القصة وأخطاءها الفنية على مدى سبع صفحات(٣٨ –٤٥) . إن هذا الأمر يجعل القارىء يتحفظ كثيرا في قبول هذه الأحكام النقدية ، بدون أن يعرف المعطيات التي سوغتها .

- الثانية نفسية : لقد أدى تجاهل القارىء المحتمل إلى عدم الاحتشاد الذهني والأسلوبي عند الناقد من ناحية ، وأدى توجيه الخطاب إلى القاصات بصورة حصرية إلى ظهور موقف «الأستاذية» عند الناقد إزاء النصوص المنقودة من ناحية أخرى . ونتج عن عدم الاحتشاد النزعة الإنشائية ، بينما نتج عن موقف الأستاذية ، الخطابية والتعليمية .

ويمكن رصد هذه الإنشائية في التكرار والإطناب ، الذي تمثل في الفصل الأول كما يلي :

١ – من صفحة (١٥ –٢٧)	حديث مجمل عن الموضوعات التي جاءت في القصص المدروسة في هذا الفصل
٢ ـ (٢٧ – ٣٤)	تمهيد موضوعاتي لقصة «ظهيرة حامية»
(٣٤ – ٣٧)	نقد جزئي لهذه القصة .
٣ – (٤٦ – ٥٢)	تمهيد موضوعاتي لقصة «هياج»
(٥٢ – ٥٥)	نقد جزئي للقصة .
٤ ـ (٦٢ ـ ٧٥)	تمهيد موضوعاتي لقصة «ساحة وأعود»
(٧٦ ـ ٧٩)	نقد جزئي للقصة .
٥ – (٩٥ – ١٠٤)	تمهيد موضوعاتي لقصة «النشيد»
(١٠٥ – ١١١)	نقد جزئي للقصة .
٦ – (١٢١ – ١٢٩)	يتداخل التمهيد الموضوعاتي مع النقد الجزئي بطريقة تجعل الحديث غامضا بالنسبة إلى القارىء .
٧ – (١٤١ – ١٤٨)	يختتم الناقد هذا الفصل بإعادة الحديث عن الملامح التي فصل فيها القول في أثناء حديثه عن القصص .

في الفصل الثاني تجلت الإنشائية وعدم الاحتشاد في هذه الجملة :

«يهتم ليلى بموضوعي الوطن والمرأة فتلازمنا حسيا وواقعيا ودلاليا وقد ارتبطنا أحيانا بعمق ورمزية . . هذه الثنائية ـ فهمت أنه يقصد ثنائية الوطن والمرأة ـ في قصص ليلى أحمد اتسمت بمنهج كوني وإنساني بين الطبيعة والإنسان، يسمى «الاتراكسيا» أي حالة التوازن في الحياة بين المرأة والرجل أو الأنثى والذكر والإنسان والوجود» (ص ١٥٦) .

إن هذه الجملة تضعنا أمام إشكال مركب . وجهه الأول، ماذكره الناقد مرة على أنه علاقة رمزية ومرة أخرى على أنه علاقة ثنائية . فأيهما يقصد؟ إن العلاقة القائمة على الثنائية تشير إلى طرفين متعارضين يظهر أحدهما بغياب الآخر، أما العلاقة الرمزية فتشير إلى طرفين متداخلين يشير أحدهما إلى الآخر.

الوجه الثاني للإشكال يتعلق بتعريف « الاتراكسيا» وتجليات هذا التعريف . إن «الاتراكسيا» – في حدود ما أعرف – مصطلح فلسفي يقصد به عند الفلاسفة راحة العقل وسكون القلب ، وهي ناشئة عن الاتصاف بالحكمة والاعتدال والاتزان(عند الابيقوريين)، وعن تقدير قيم الأشياء تقديراً صحيحاً (عند الرواقيين)، ومن التوقف عن الحكم (عند البروتيين والريبيين)» [٦] . أما الكلمة العربية المقابلة للاتراكسيا فهي : السكينة .

إن هذا التعريف للاتراكسيا: السكينة يتعارض مع ما ذكره الناقد من تعريف هذه الكلمة : «أي حالة التوازن في الحياة بين المرأة والرجل أو الأنثى والذكر والإنسان والوجود» . وسبب هذا التعارض أن " السكينة " شأن " ذاتي " بينما " التوازن " معطى خارجي .

هذا على مستوى التعريف ، أما عند البحث عن تجليات هذه «الاتراكسيا» في أعمال القاصة ، فقد ازداد الأمر تعقيداً . يذكر الناقد أن الاتراكسيا : «التوازن» ظهرت في غالبية قصصها (ليلى أحمد) مقدمة صورتين متناقضتين أو متنافرتين أو منسجمتين . (ص ١٥٦)، ثم يخلص في النهاية إلى أن هذه الاتراكسيا التي تمثل ركناً ثابتا في مسيرة (القاصة)الحياتية والفنية ، قد تجلت في معاناة شريحة فئتها الاجتماعية/ شريحة المثقفين ، وهي (شريحة) متوحدة وساخطة وانتقادية ولكنها ساكنة وحزينة ومنكفئة في زاوية الحياة . رفض إيجابي لسلبيات الواقع ورفض سلبي لمواجهة الحياة (ص ١٩٠) .

إن هذه الكلمات: التناقض، التنافر، التوحد، السخط ، الانتقاد، الرفض . أقول إن هذه الكلمات تكشف عن علاقة " متوترة " وصراع محتدم أكثر من كشفها عن " توازن " بين الإنسان والوجود .

أما فيما يتعلق " بالأستاذية " ، فقد تجلت في الموقف النفسي الذي تعامل من خلاله الناقد مع القاصات، حيث ينطلق الناقد من موقف الأخ الأكبر الذي يعلم شقيقاته المبتدئات فن كتابة القصة . إن هذا الموقف يشكل الأرضية النفسية التي يقوم عليها الكتاب، ابتداء من المقدمة وانتهاء بالخاتمة . ويمكن – للتمثيل – أن نذكر انعكاسات هذا الموقف فيما يلي :

١ – طغيان الأحكام النقدية التقييمية التي تجعل خبرة الناقد ومنهجه المرجع النهائي في التقييم . كما نجد في الصفحات (٤٧، ٥٠، ١٧٦، ٢٧٠، ٢٧٦) وهذه مجرد نماذج .

٢ ـ المجاملة النقدية ، كما يتضح في هذا المثال الصارخ . فبعد أن يقول إن القاصة سلمى مطر تملك " الموهبة والعطاء الواعد " ، يعود فيقول وكأنه يستدرك ، إن هذه القاصة تعاني من : "ضعف المهارة الفنية والتجربة الأدبية في بناء العمل القصصي وخلق الشخصيات وتصوير محيطها بتفاعله ونزاعاته وتسليط الأضواء على الظواهر والمواقف برؤيا انتقادية من الحياة وسلبياتها وفي كشف وتفسير تناقضات المجتمع والواقع الإنساني بكل تعقيداته وتركيبته" (ص ٦٢) . هل تكفي هذه العيوب؟ كلا ، لأن القاصة تقع في «خطأ التكرارية والتفاصيل والوصفية والابتعاد عن التركيز حول الفكرة الأصلية وإكسائها بدم نقي ومعافى من الزوائد وتكثيف النسيج الوصفي أو الحواري ، والخطاي في اتجاه محدد في مساره ونموه بحيث لا ينفلت بعيدا عن الشخصية» (ص ٦١) . . ولايزال من العيوب ما ملأ نصف صفحة!

بغض النظر عن الإنشائية والتكرار في ذكر هذه العيوب ، يبرز هذا السؤال المتعجب : بعد كل هذه العيوب هل ثمة إمكانية " للموهبة والعطاء الواعد "؟!

٣ - مخاطبة القاصات بطريقة مباشرة مثل :

أ - إلا أن هذا العمل الفني الخلاق ، وبالذات الشخصية تعرض إلى بعض الشوائب الطفيفة وكان بإمكان القاصة أن تتحاشاها - إن لم يكن الآن - فمستقبلا! (ص ٥٢)

ب - أما إذا تعرضت القاصة مستقبلا لجوهر العلاقات ووشائجها ، وحالة الصراع فلايمكن المقارنة في العواطف والأفكار بين الفئات بهذا التبسيط (ص ٥٥) .

ج- وكنا نتمنى أن تركز القاصة بشكل أكبر على شرائح عليا في مجتمعها بدلا من أن تمسهم من بعيد (ص ٢٧٠) .

د - وأخيرا هذه النصيحة التربوية للقاصات : "يجب ألا ينظرن للحياة بنظرة متشائمة . . . وإنما يجب أن نرى الواقع من منظور متحرك ومستقبلي وهو يتوجه للأفضل (ص ٢٧٦) .

٤ - محاولة التدخل في إعادة كتابة القصة ، وذلك بطرحه اقتراحات بديلة لما هو موجود في القصة ، وسأذكر مثالين للتوضيح :

أ- في صفحة ٩٠ يقول الناقد :

«كذلك عرفنا أن المرأة دخلت الماء ص٤٦ . بعدها بسطور قليلة تكتب " فاختنق سلطان ودخلت المرأة مرة أخرى إلى جوف الماء " فإلى جانب تكرارية دخل في فقرة قصيرة وهي تؤثر على إيقاع النص وشاعريته ، فإنها أيضا لاتعطي المعنى الدقيق مثل عبارة" وغاصت المرأة" وخصوصا أن الغوص في اتجاه" جوف الماء" كما أن الغوص يعكس بعداً عموديا أما الدخول فإنه أفقي بالإضافة لدلالتها فليس بالضرورة الدخول للبحر يعني الدخول في الماء والذي بذاته لا يعني الغوص فيه» .

وكلام الناقد هنا غير واضح ، خاصة في السطرين الأخيرين . ولكنني فهمت إنه يريد أن يستبدل عبارة القاصة التي تقول :

" فاختنق سلطان ودخلت المرأة مرة أخرى إلى جوف الماء" بعبارة مقترحة هي :

" واختنق سلطان وغاصت المرأة في جوف الماء " .

ويدون الدخول في مشروعية هذا الاقتراح ، أو إمكانية الاستفادة منه ، إلا أني أرى أن الناقد قد " خرب " عبارة القاصة بتعديله المقترح . فالقاصة في الجملة السابقة تريد أن تقول- هكذا فهمت الجملة – إن سلطان اختنق في سيره في البحر، بينما واصلت المرأة سيرها حتى جوف الماء أو لجة البحر . إن هذا السير الأفقي الذي تقصده القاصة يتعارض مع " الغوص العمودي " الذي يشير إلى قفزة من أعلى إلى أسفل والذي يقترحه الناقد . ولم أفهم أيضا عبارته «ليس بالضرورة الدخول في البحر يعني الدخول في الماء " فالبحر بمعناه اللغوي المتداول هو هذا الماء المالح الذي تسير فيه السفن ويستحم فيه الناس .

ب – في صفحة ١٠٧ يقترح الناقد إعادة كتابة نص القاصة الذي يقول :

" ومنعتني ذات يوم أن أجلب لها الطعام ، وخرجت هي باحثة عن عمل . عندما رجعت ذات يوم وجدت طفلها مذبوحا " (١٠٨) . ونصه المقترح يقرأ كالتالي :

" ومنعتني ذات يوم أن أجلب لها الطعام، وخرجت تبحث عن عمل ، وعندما رجعت وجدت طفلها مذبوحا " (١٠٧) .

وهذا الاقتراح – في نظري – غير مقبول ، لأن جملة المؤلفة تشير إلى يومين مختلفين ، بينما توحد جملة الناقد المقترحة بين ذينك اليومين في يوم واحد .

لقد انطلق الناقد من موقف مبدئي يتمثل في وقوفه مع المرأة ، إلا أن الكتاب في نهاية المطاف لم يستطع أن ينقل تجربة المبدع من ناحية ، ولم يقنع المتلقي من ناحية أخرى . كانت الأستاذية هي العائق في الناحية الأولى ، والإنشائية السبب في الحالة الثانية . إن هذا التوسط المفرط بين المبدع والمتلقي أسقط حق الاثنين معا ، وضخم دور الناقد إلى حد غير مقبول . فاستحالت القصص النسائية على يد الناقد إلى مجرد شواهد يوظفها للحديث عن موقفه المتحرر من نزعاته الذكورية ، وتحولت القاصات إلى تلميذات يتلقين من " الأستاذ " الرجل – وهنا المفارقة – النصائح الفنية والفكرية ، أما القارىء المحتمل فقد تم تجاهله في غمرة الحديث عن الجزئيات التفصيلية في النقد " التعليمي " الموجه " أساسا " للقاصات .

إن النقد المؤدلج ينطلق ابتداء من موقف فكري للناقد ، ينظر من خلاله إلى النتاج الأدبي ، وهذا الموقف يجعل الناقد يتجاهل العنصرين الآخرين في عملية الكتابة الأدبية : النص والقراءة الواعية . إنه يتجاهل منطق النص الداخلي من ناحية ، واستجابة القارىء " للنص والنقد " من ناحية أخرى . وفي هذه الحالة لايتابع القارىء إلا صوتا واحدا هو صوت الناقد على حساب صوت النص واستجابة المتلقي . في هذا التجاهل لصوت النص واستجابة القارىء تكمن إشكالية النقد المؤدلج .

ج – محاولات تنظيرية

سأتناول تحت هذا العنوان ، بعض الكتابات النقدية ، التي اعتمدت منطلقات نظرية في تعاملها مع بعض الظواهر الأدبية أو تطور الأجناس الفنية . في المتن المدروس وجدت خمسة أبحاث استخدمت هذه المقاربة النظرية . وهذه الأبحاث هي :

١ - سعيد السريحي	«تطور البناء الفني في القصة القصيرة في دول مجلس التعاون».
٢ - محمد جابر الأنصاري	«محمد الماجد: جدليته الأساسية».
٣ - إبراهيم عبدالله غلوم	«انتحار الذات وانهيار القصة».
٤ - سعد البازعي	«القصة القصيرة وذاتية الخطاب».
٥ - سليمان الشطي	«رومانسية السخط وسخط الرومانسية».

وسأبدأ ببحث سعيد السريحي.

يصدر الناقد في بحثه من مقاربة تتمحور حول بعض المسلمات النظرية التي تتداخل مع نقد تطبيقي يحاول من خلاله الناقد أن يدعم صحة تلك المسلمات.

المسلمات النظرية

أ - الأولى هي «أن القصة ظاهرة لغوية لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات، فهي موجودة في المجتمعات المتحضرة كما كانت موجودة في المجتمعات البدائية». على ضوء هذه المسلمة يحتاج الأمر إلى مراجعة ما أطلقنا عليه بداية القصة القصيرة، وذلك لما يظهر بين هذه البداية (المتواضعة) وتلك المسلمة من تعارض. (ص٩).

ما هو هذا التعارض؟ هذا ما لم يجب عنه الناقد، وإن كان يجد حلاً يسيرا لهذا «التعارض»، وذلك بوصف تلك البداية بأنها بداية لكتابة القصة القصيرة، أو لتحول القصة القصيرة من فن شعبي يمارسه الناس عموما إلى فن مكتوب ينهض به أدباء محددون (نفس الصفحة).

يثير تعريف الناقد للقصة، وتحولها من «الشفهي» إلى «المكتوب» تساؤلات كثيرة:

- إن هذا التعريف - في حد ذاته - غير كاف، لأن القصة ليست ظاهرة لغوية فحسب بل هناك عناصر أخرى تجعل من ظاهرة لغوية قصة، وظاهرة لغوية أخرى مسرحية.

- في إشارة الناقد إلى حضور القصة في المجتمعات البدائية، نلاحظ خلطا بين مفهومين مختلفين. الأول: «القص» بمعناه السردي/ الحكائي العام وهذا النمط موجود منذ فجر الإنسانية، في الأساطير والخرافات والحكايات الشعبية الخارقة للمألوف، والسمر والنوادر وغيرها، والثاني «القصة» بمعناها الفني الحديث الذي تبلور في الأزمنة الحديثة وارتبط بالصياغة المكتوبة ضمن ثقافة كتابية.

إن هذا ما جعل «القص» في الثقافة الشفاهية فنا شعبيا يمارسه الناس عموما، بينما ظهرت «القصة» في الثقافة الكتابية على صورة فن مكتوب ينهض به أدباء محددون.

- في سكوت الناقد عن التعارض المفترض بين بدايات القصة المتواضعة وهذه المسلمة، يترك الباب مفتوحا لتأويلات القارىء. فهل يقصد بهذا التعارض عدم نضج القصة في البداية مع رسوخ ظاهرة «القصة»، في المجتمع؟ أم يقصد أن القصة «الشعبية» أنضج فنيا من قصة الرواد؟ أم أن الخطأ يتعلق بقراءة النقاد هذه البدايات؟

المسلمة الثانية: «إن تطور الفنون حركة دائرية متعاقبة وليس خطا تسلسليا متصاعدا، إنه تطور أكثر تعقيدا من أن نبسطه عبر حركة الزمان أو التطور العام للتاريخ» (ص١٨).

إن هذه المسلمة تثير إشكالا عميقا على مستوى النص ومستوى التصور العقلي.

إن أي «حركة» تتضمن الانتقال من مكان إلى مكان، وأي «تعاقب» يتضمن انتقال هذه الحركة في سياق زمني خطي صاعد. وهذه الحركة المكانية في السياق الزمني تشكل في الوعي الفردي الإنساني، التطور التاريخي، ولهذا فعندما يقول الناقد إنه لن يبسط هذا «التطور» في حركة الزمان أو التطور العام للتاريخ، يقع في إشكال مركب:

١ - إنه يناقض نفسه بنفسه على مستوى النص.

٢ - إنه في هذه الحالة سيبسط هذا التطور في سياق خارج حركة الزمن والتأريخ، وهذا أمر غير ممكن (على مستوى التصور العقلي) لأن التأريخ لا يمكن أن يكون في سياق يستبعد حركة التاريخ.

ينطلق الناقد من هذه المسلمات النظرية، من أجل تحقيق محاولة نظرية طموح تهدف إلى الكشف عن بنية شمولية لحركة تطور القصيدة، تضبط إيقاع هذا التطور وتكشف عن علاقته بوظائف العناصر التي يشتمل عليها بناء القصة (ص٣٠).

ويبدو أن علاقة الجدل بين الشفهي والمكتوب تمثل نواة هذه «البنية الشمولية» حيث استنتج الناقد في ختام بحثه:

«إن من أهم معالم التطور في بناء القصة القصيرة هو بحثها عن خصائص تميزها عن تلك النشأة الأولى (البدايات)، وهنا يمكننا رصد اتجاهين متباينين نحت نحوهما القصة، أولهما العودة إلى أدبيات الخطاب الشفوي في القصة القصيرة، والآخر الإمعان في الانعتاق من أدبيات هذا الخطاب» (ص٣٠)

في النقد التطبيقي اعتمد الناقد على ست قصص قصيرة، أو تسع إذا تسامحنا في القراءة، توصل من دراستها إلى الاستنتاج السابق. ويثير هذا العدد مشكلة «الاختيار» أو «العينة» فهذه النماذج:

١ - قليلة جدا بالنسبة إلى النتاج القصصي في دول مجلس التعاون.

٢ - تنتمي جميعها باستثناء قصة واحدة إلى القصة القصيرة المعاصرة.

٣ - ثلاث من هذه القصص تشكل استلهاما لأدبيات الخطاب الشفهي وثلاث تمثل «قطيعة» مع هذا الموروث.

إن هذه «العينة» لا تتناسب مع محاولة الناقد الطموح، بل قد تعرضه لتهمة «الانتقائية»، الأمر الذي قد يطعن في مشروعية البحث من الأساس. لأن الخلل كبير بين الطموح النظري والتطبيق العملي.

في خطابه النقدي التطبيقي، اعتمد الناقد في تحليله للقصص على مصطلحات بنيوية ولكنه استخدم هذه المصطلحات بطريقة غير دقيقة. ويبدو هذا فيما يلي:

١ - يقول في صفحة (١٢):

«إذا اعتمدنا تقسيم تودروف لبناء القصة إلى وحدتين أساسيتين هما التاريخ والخطاب».

إن استخدام الناقد كلمة «التاريخ» يبدو غريبا في سياقه وغير دقيق في مرجعيته.

فالناقد يشير إلى التقسيم المشهور لعنصري القصة أو القص إلى:

- الحكاية Story

- الخطاب Discourse

فكلمة التاريخ = الحكاية في سياق إشارته السابقة.

أما من حيث «المرجعية» فهذا التقسيم لم «يخترعه» تودوروف، وإنما كان معروفا منذ النقد الشكلاني عند الروس، ونقد الرواية في النقد الأنكلوامريكي.

ويمكن أن نرصد تحولات هذا التقسيم في سياقه التاريخي كما يلي:

١ـ عند أ. م فورستر	الحبكة Plot	الحكاية Story [٧]	(١٩٢٧)
٢ـ عند الشكلانيين الروس	المبنى Sjuzet	المتن Fabula [٨]	(١٩٢٨)
٣ـ عند البنيويين	الخطاب Discourse	الحكاية Histoire	(ستينيات هذا القرن)
٤ـ عند سيمور جاتمان	الخطاب Discourse	الحكاية Story [٩]	(١٩٧٨)

٢ـ في صفحة (١٦) يقول الناقد:

«وإذا ما نظرنا إلى الزمن في القصة، وأكدنا على ملاحظتنا السابقة، من حيث اختلاط الزمن الروائي والزمن القصصي لدى الكاتب بحيث سرد في أسطر معدودة أحداثا امتدت لفترة زمنية طويلة».

«وإذا ما نظرنا إلى الزمن في القصة، وأكدنا على ملاحظتنا السابقة، من حيث اختلاط الزمن الروائي والزمن القصصي لدى الكاتب بحيث سرد في أسطر معدودة أحداثا امتدت لفترة زمنية طويلة».

إن كلمة «اختلاط الزمن الروائي والزمن القصصي»، كلمة غير دقيقة وغير واضحة، ولعل الناقد يشير إلى زمن الحكاية وزمن الخطاب.

وهنا أجد نفسي مضطرا للاستطراد قليلا للحديث عن «الزمن في القصة».

لعل «جيرار جينت» هو أبرز النقاد الذين درسوا العلاقة بين زمن الحكاية وزمن الخطاب، وقد ميز في هذه العلاقة بين ثلاثة أنواع من العلاقات بين هذين الزمنين:

١ـ الترتيب Order ٢ـ الديمومة Duration ٣ـ التواتر Frequency

١ـ الترتيب: إذا كان زمن الحكاية يخضع بالضرورة للتتابع المنطقي للأحداث بحسب التقدم الخطي للزمن، فإن زمن الخطاب لا يتقيد بهذه الشروط، لأن القصة قد تبدأ من النهاية ثم تعود إلى البداية. إن عدم

التقيد هذا، يؤدي إلى مفارقة بين زمن الخطاب وزمن الحكاية، وهذه المفارقة الزمنية يمكن أن تأتي عن طريقين:

ـ الاسترجاع: حيث يكسر زمن الحكاية عن طريق تذكر أو استحضار أحداث سابقة في زمن الخطاب الحاضر.

ـ الاستباق: حيث يكسر زمن الحكاية عن طريق قفزة الخطاب إلى أحداث مستقبلية لما تحدث بعد في الزمن الحاضر.

٢ـ الديمومة: ويقصد بها العلاقة بين الفترة المستغرقة في قراءة القصة، والفترة التي تستغرقها الأحداث في القصة، ويمكن تحديد احتمالات هذه العلاقة كما يلي:[١٠]

أـ التلخيص Summary: حيث يكون زمن الخطاب < زمن الحكاية

ب ـ الحذف Ellipsis زمن الخطاب < زمن الحكاية

زمن الخطاب = صفر

ج ـ المشهد Scene زمن الخطاب = زمن الحكاية

د ـ الامتداد Stertch زمن الخطاب > زمن الحكاية

هـ ـ التوقف Pause زمن الخطاب > زمن الحكاية

زمن الحكاية = صفر

٣ـ التواتر: ويقصد بهذه العلاقة الطريقة التي ينقل فيها الخطاب لحظات حكائية، وهو أنواع:

أـ الانفرادي: Singularly وفيه تجد خطابا واحدا ينقل لحظة حكائية واحدة.

ب ـ التكراري: Repetitive: وفيه تجد خطابات عديدة تقدم لحظة حكائية واحدة.

ج ـ التكراري المتشابه: Iterative: وفيه تجد خطابا واحدا يقدم لحظات حكائية متعددة[١١]

بإعادة قراءة نص الناقد على ضوء هذا الاستطراد، يمكن أن نستنتج أنه يقصد أن زمن الخطاب قد «لخص» زمن الحكاية، وهذا يجعل حديثه يشير إلى «الديمومة» و«التلخيص» في هذه العلاقة على وجه الخصوص.

وهكذا يمكن إعادة كتابة العبارة السابقة كما يلي: «من حيث اختلاط زمن الحكاية وزمن الخطاب» عوضا عن «من حيث اختلاط الزمن الروائي والقصصي».

٣ـ يظهر عدم تمكن الناقد من مفهوم زمن الحكاية و زمن الخطاب في إشارته إلى هذين الزمنين في (ص ١٦) عندما قال:

«وإلى جانب ذلك فإن بإمكاننا أن نشير إلى استثمار الكاتب لتواتر زمن القصة مع زمن الحدث حينما لجأ في قصته إلى الزمن المقلوب مستحضرا الماضي من خلال انطلاقه من الحاضر ثم العودة إلى الحاضر مرة أخرى والامتداد به إلى أحداث مستقبلية تلي الزمن الذي بدأ به قصته».

إن هذا «الاستحضار» و«الاستباق» يشير إلى «الترتيب» الزمني الذي تظهر فيه المفارقة بين زمن الخطاب والحكاية، ويلفت الانتباه أن الناقد في الاقتباس السابق تخلى عن «ثنائية التاريخ» والخطاب واستخدم بدلا منها «زمن القصة» و«زمن الحدث». وهذا ينقلنا إلى النقطة الأخيرة وهي عدم ضبط الناقد لمصطلحه النقدي.

يبدو هذا في عدم تقيد الناقد بمصطلح واحد طوال البحث، فتارة يستخدم مصطلح «التاريخ» = الحكاية، ولكنه يتجاهل هذا المصطلح ويستخدم مصطلحا آخر هو القصة كما في تحليله لقصة «صوت الليل» (ص٢٠). وفي مرة ثالثة وفي نفس تحليل القصة يستخدم كلمة الحدث عوضا عن الكلمتين السابقتين (ص٢٠ الفقرة الثانية).

وفي مرة رابعة يستخدم مصطلح «المبنى الحكائي» بصورة لا تحدد إن كان يقصد بها الخطاب أو «التاريخ» = الحكاية. (ص٢٣). وقد انتقل الناقد بهذا الاستخدام من معجم البنيوية إلى معجم الشكلانيين الروس بطريقة مفاجئة وغير مبررة.

لقد كان الناقد شديد الطموح على المستوى النظري، ولكن قلل من إمكانية ومصداقية هذا الطموح أمران:

ـ نقاط ضعف بالغة في مسلماته النظرية.

ـ انتقائية في الاختيار واضطراب المصطلح في النقد التطبيقي.

في ربيع عام ١٩٨٥م، عقد ملتقى قصصي في البحرين، محور تجربة القاص البحريني محمد الماجد. باستثناء بحث سعد السريحي، قدمت جميع أبحاث هذا القسم في ذلك الملتقى.

تشكل تجربة محمد الماجد القصصية، ظاهرة استوقفت هؤلاء النقاد بخصوصيتها التي تمثلت في تداخل الموضوع والذات في هذه التجربة. وقد أشار إلى هذا التداخل وذكر أسبابه محمد جابر الأنصاري عندما قال:

«وأيا كان الأمر، فإذا كانت السيرة الذاتية الحقيقية لأي أديب تؤثر في أدبه، فعلينا أن نتذكر دائما ونحن نقرأ كتابات الماجد ونقومها أن هذه السيرة هي الجانب الأهم من تكوين أدبه ذاته إن جاز التعبير» وذلك للأسباب التالية:

١ ـ لطابعها (سيرة محمد الماجد الذاتية) الدرامي المتوتر غير المعتاد والشبيه في جوه ومعطياته بأجواء القصص والروايات أكثر من شبهها بالمألوف من حياة الأفراد العاديين.

٢ ـ لحرص صاحبها على استقائها مصدراً أساسياً لكتاباته.

٣ ـ إن الماجد ككاتب لم يتمكن من الفصل بين الخاص والعام، بين الذاتي والموضوعي في رؤيته الفكرية والفنية للمجتمع والحياة بعامة، ولم يستطع بالتالي خلق نماذج أو شخوص روائية مستقلة عن شخصيته وسيرته الذاتية، وذات كيان فني خاص بها (ص٩٨).

وإذا كان النقاد الأربعة ينطلقون في دراستهم لقصة محمد الماجد من التسليم بهذا التداخل بين الذات والموضوع، إلا أنهم، وفي محاولة تفسير هذا التداخل ذهبوا في اتجاهين مختلفين:

الاتجاه الأول: يرى هذا الاتجاه أن هذا التداخل أثر سلبا على فنية القصة عند الماجد، ويمثل هذا الاتجاه محمد الأنصاري وإبراهيم عبدالله غلوم.

لقد قرأنا وجهة نظر الأنصاري التي ترى أن هذا المزج بين الذاتي والموضوعي حال بين الكاتب وبين خلق نماذج أو شخوص روائية ذات كيان موضوعي فني خاص بها. وإذا كان هذا الحكم النقدي يقلل من قيمة تلك الأعمال القصصية، إلا أن الناقد في نهاية بحثه يستنتج أن: «الماجد ليس قاصا، أو كاتب مقالة أو شاعرا أو مسرحيا، إنه فقط كاتب مجيد من أولئك الكتاب الذين يتميزون بأسلوب فريد متميز يقرأ لذاته لا لشكله الفني» (ص١٠٦). إن هذا الاستنتاج أو الحكم النهائي يترك الباب مفتوحاً لإعادة قراءة هذا الكاتب المجيد، إن لم يكن بحثا عن القصة أو الشعر، فعلى الأقل بحثا عن أسباب «تفرد أسلوب» الكاتب.

عند الناقد الثاني في هذا الاتجاه، أغلق هذا الباب تماما، وذلك عندما انطلق إبراهيم عبدالله غلوم، مقررا من البداية حكمه على تجربة محمد الماجد بأنها تمثل «انتحار الذات وانهيار القصة».

وستكون دراسة الناقد بحثا عن هذين العنصرين في حياة القاص وفي إبداعه القصصي.

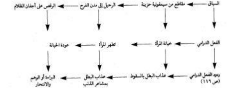
لقد كتب الناقد بحثه بناء على فرضية مؤداها عدم إمكانية «تحقق عالم القصة القصيرة من خلال غلبة حضور الذات المباشرة، أو من خلال توازن حضورها مع الواقع الموضوعي» (ص ١٥٣) وذلك لأن القاص لا يستطيع أن يتحكم في إنشاء ذلك العالم إلا عندما يتماهى حضور الذات المباشرة في حضور الواقع الموضوعي (ص ١٥٣).

بعد ذلك يحدد الناقد أهدافه كما يلي:

١ـ تحديد العنصر الجوهري المكون للذات المباشرة (ص١١٣) أو مقولة الذات (ص١٥٥)

٢ـ تحديد العنصر الجوهري المكون للشكل القصصي (ص١١٣) أو مقولة الحدث القصصي (ص١٥٥).

وقد توصل الناقد إلى أن هذين العنصرين يتجليان في الشكل التالي:



إن هذا الشكل الذي اعتمد الناقد في رسمه على قراءة شاملة لمجموعات القاص الثلاث، يشير إلى عدة أمور:

١ ـ الذي يؤسس مقولة الذات المباشرة هو ابتناء الخيانة فوق أنقاض الحب، ثم استمرار الخيانة لدى (المرأة) واستمرار الحب لدى البطل (الماجد).

٢ ـ أما الذي يؤسس مقولة الحدث القصصي العام فهو انقلاب الخيانة إلى براءة. ثم انقلاب هذه إلى خيانة. وكأن التطهر حالة ثانوية عابرة، والخيانة حالة واقعية مستمرة، سائدة في الوجود(ص١٥٥)

٣ ـ بما أن الخيانة هي الحدث الذي تتركب منه صيغة التعايش بين الذاتي/ الروحي والقصصي/ الموضوعي، فإن مصيرها(الخيانة) يعبر عن مصير نظرية التعايش التي استهدفتها تجربة الماجد القصصية، ولهذا فعندما انتهى القصصي في هذه المجموعة (الرقص فوق أجفان الظلام، وهي آخر ماكتبه الماجد) إلى الانحسار ولم نعثر من حدث الخيانة إلا على أصداء بعيدة تردد مارددته قصص السيمفونية الحزينة (أول مجموعة للقاص) عندما حدث هذا للقصصي نجد أن «الذاتي قد انتهى إلى الانتحار» حيث يعتبر موت محمد الماجد انتحارا، فقد أهمل صحته، وأدمن الشراب حتى بعد خروجه من عملية جراحية كانت قد أجريت له (ص١٤٧ـ ١٤٨ ، وص١٥٨).

٤ ـ إن تجربة الماجد القصصية لم تخلص لحركة الواقع/ الخيال بقدر ما أخلصت للذات المباشرة. . فالحدث الدرامي العام الذي رسمنا ملامحه في جميع القصص (خيانة المرأة) لم ينته بنا سوى إلى اختزال السيرة الذاتية للكاتب(ص١٥٣ـ١٥٤).

إن بحث إبراهيم عبدالله غلوم ، يثير بعض التساؤلات:

١ ـ لقد اختزل الناقد نتاج القاص وجعله يتمحور حول موضوعة الخيانة على المستوى الذاتي. إن هذا الاختزال لن يقبل في قراءات أخرى لنتاج القاص، كما سنلاحظ في القراءتين اللاحقتين.

٢ ـ ينطلق الناقد من قبول مسبق لأشكال قبلية تحكم الأجناس الأدبية بصورة مطلقة، ثم يحكم من خلال هذه الأشكال القبلية على مدى صحة، أو انهيار القصة . مرة أخرى هذا القبول مسألة جدالية في النقد عامة والنقد القصصي على وجه الخصوص.

٣ ـ يظهر الناقد وكأنه هو الآخر محكوم بنظرة ذاتية مسبقة، وذلك في معرض تفسيره لاستمرار الصوت الذاتي في أعمال الماجد القصصية، حيث: «إن استمرار وجود أشكال فنية وصور تعبيرية تعبر عن تلك الذات من خلال تجربة طويلة متراكمة مثل تجربة محمد الماجد إنما تكشف عن تخلف الوعي الاجتماعي ، وخاصة لدى أكثر الشرائح الاجتماعية توترا وحساسية من الواقع «المثقفين»(ص١٥٥).

إن تخلف الوعي الاجتماعي عند القاص، مرتبط بأيديولوجيا الناقد التي يقيم بالنسبة إليها موقف القاص الاجتماعي.

بإزاء هذا الاتجاه الذي ينطلق من رفض التداخل بين الذات والموضوع، وأولية الأشكال الفنية، نجد الاتجاه الثاني يصدر في موقفه من مشروعية هذا التداخل ومن حق المبدع في بحثه عن أشكال جديدة تتداخل فيها الأجناس الأدبية. ويمثل هذا الاتجاه عند سعد البازعي وسليمان الشطي.

جاء بحث البازعي تحت عنوان: القصة القصيرة وذاتية الخطاب: نماذج من البحرين والسعودية.

لقد تناول الناقد تجربة محمد الماجد ضمن سياق أشمل هو سياق القصة المعاصرة في البحرين والسعودية، ومن خلال هذه النماذج توصل الناقد إلى قاسمين هامين هما:

١- الضيق بالأطر القبلية ومحاولة الانعتاق من أسرها.

٢- التوجه نحو المشاعر أو الأحاسيس كمنطقة تلاحم بين الكاتب والآخرين (ص١٦٢)

استنادا إلى هذين القاسمين، يطلق الناقد مصطلح «الكتابة الإبداعية» لأن استخدام هذا المصطلح قد يحل إشكالية تداخل الأنواع الأدبية التقليدية، خاصة القصيدة والقصة (ص١٦٢).

ولأن الناقد انطلق في صياغة هذا المصطلح من جملة قالها محمد الماجد- بالإضافة إلى آخرين - فلا بأس من تسجيل تلك الجملة هنا كي تلقي ضوءا على فهم الناقد لتلك الجملة. يقول محمد الماجد في تقديمه لقصة: «قصاصات من مذكرات مروان الهاشمي» مايلي:

«هذه القصة يمكن أن نطلق عليها «كوكتيل» فهي تشابك مشاعر الكاتب مع مشاعر الآخرين سواء كان هؤلاء الآخرون على الأرصفة أم على صفحات الكتب أم على موجات الأثير. إنها تجربة جديدة شكلا ومضمونا.. وأتمنى ألا أكون قد جددت في القصة البحرينية خوفا من الأقزام، وتفاهة مستوياتهم الثقافية»(ص١٦١).

يعلق الناقد على تلك الجملة قائلا:

«إن مايقصده الماجد.. قد يكون تقريبا مانشير إليه بعبارة «الكتابة الإبداعية» أو «الكتابة الشاملة» بمعنى أن الشكل القصصي المشار إليه يتضمن النفس الشعري والمباشرة النثرية إلى جانب شيء من خصائص القص»(ص١٦٥).

وهكذا تتحول «الكتابة الإبداعية» إلى مفهوم أو مصطلح نقدي يمكن عن طريقه استيعاب تجليات القصة الجديدة التي لاتتقيد بأطر الأجناس الشكلية القبلية، ولا بالموضوعية المفترضة في تقديم التجارب الإنسانية.

على ضوء هذا المفهوم اختلفت قراءة البازعي عن قراءة إبراهيم عبدالله غلوم وإن انطلقا من منطلق واحد هو طغيان «ذاتية الخطاب» على موضوعية الحدث.

لقد جاءت قراءة البازعي لتجربة الماجد كما يلي:

«في ثلاث من المجموعات القصصية التي اطلعت عليها لمحمد الماجد، يأخذ ذلك الخطاب الوجداني أو الذاتي مسارين رئيسين فيما يتصل بالمضمون: هناك أولا خطاب عاطفي يصدر من عاشق رومانسي معذب يظل طوال الوقت يشكو عجزه عن الوصول إلى حلمه المثالي أو المرأة التي يتوق إليها، ثم هناك، ثانيا، خطاب وجداني ذو طابع سياسي يأخذ فيه الوطن شكل الحبيبة، وتتحرك فيه اللغة على هيئة تعابير مباشرة تكون جادة حينا، وساخرة حينا آخر.

والنبرة في كلا المسارين نبرة احتجاجية تخفت مرة إلى حد المناجاة، وترتفع مرة أخرى إلى حد الصراخ. والمتحدث في المسارين كليهما هو نفس الشخص تقريبا، بل إنه لاحرج في القول إنه الكاتب نفسه. إذ لاتكاد تكون هناك مسافة درامية أو موضوعية تفصل بين المتحدث أو بطل القصة. ومن هنا كان الشكل السائد في هذه المجاميع هو المونولوج الغنائي (ص١٦٦).

في تفسيره لظاهرة «ذاتية الخطاب» في القصة القصيرة ـ وعند محمد الماجد ـ قدم الناقد سببين:

الأول: أدبي يتمثل في انجذاب القاص إلى تلك الفسحة من الذاتية التي تتمدد على عرش القصيدة العربية.. فالشاعرية هنا تترجم تلقائيا إلى هيمنة الأنا على الخطاب الأدبي أو إلى غنائية تصدح بها ذات المتحدث (ص١٧٣).

الثاني: اجتماعي سياسي حيث «إن القاص شأنه شأن الشاعر يتطلع إلى الطرح الجماهيري لتوصيل رؤية أو رسالة، وهو لايتردد في سبيل ذلك من تطويع وسيلته الإبداعية نحو ذلك الهدف، حتى وإن تحول احتجاجه إلى نوع من الصراخ. بل إن الصراخ هو ماتتحول إليه القصة فعلا إذ تواجه الصمت المطبق على مناخ الحياة اليومية»(١٧٤).

في بحثه: «رومانسية السخط وسخط الرومانسية»يتوفر سليمان الشطي على دراسة نصية متعمقة، حلل فيها المجموعة القصصية الأخيرة للقاص محمد الماجد: «الرقص على أجفان الظلام»، ولعل هذا التوجه النقدي، يعرض وضعي بحثه ضمن المحاولات التنظيرية لاعتراض وجيه. ودرءا لهذا الاعتراض أقول: إني أقصد بمحاولته التنظيرية في هذا القسم، منطلقه النظري الذي لا يتقيد فيه بحدود الأجناس الأدبية بصورة صارمة. لقد قدم الناقد هذا المنطلق في قوله:

«إذن تجاوز النمطية مذهب لم يعد منكورا بل محمودا عند من يعتد به، ففي هذا عودة إلى الأصل حيث السهم المشير انتقل من الأنماط والأجناس التي تطورت من أصل واحد إلى أشكال تناءت من تلك البذرة حتى تحجرت ضمن أسوارها فكان لابد من العودة إلى نقطة البدء، ولكنها ليست عودة نكوص بل عودة تمثل كاملة»(ص١٨٠).

على ضوء هذا المنطلق النظري نجد الناقد ينصح قارئ محمد الماجد:

«بأن تلغي من الذهن حدود الأجناس الأدبية، وأن تمد استجابتك إلى تمثل منبع وحيد هو أن الذي بين يديك (فن) يحاول أن يتباعد عن محدودية الشكل، ولا تملك ـ حين يستبد بك السخط ـ إلا أن تعترف أن هذه حالة خاصة في التعامل مع الكليات والأشكال والمضامين»(ص١٧٩).

إن هذا (الفن) الذي يشير إلى نفسه على أنه «مجموعة قصص» لايتقيد بحدود هذا الجنس الأدبي، بل ينفتح على الأجناس الأخرى، ولهذا نجد:

«ثلاثة من الأجناس تحركت حولها كملته (الماجد) التي تراوحت بين الدفقة الشعرية، والخاطرة في قدرتها على تجسيد اللمحة الدالة، والقصة القصيرة في تركيز منظورها وتحليل أداتها» (ص١٨٠).

ومثلما يرى الناقد أن تداخل الأجناس أمر مشروع، فقد نظر إلى ذاتية الخطاب القصصي نظرة جديدة، تتمثل في أنه:

«حينما ننبه إلى أن ذاتية الماجد غالبة ومسيطرة، فإن هذا التأكيد يجب ألا يصرف ذهننا عن رغبته الملحة، بل ومحاولته تجاوزها إلى (الغير) واتجاهه إلى المزج والتوحد بين ذاته وأدواته الفنية وقضايا المجموع (ص١٨٥).

من بين أدوات القاص الفنية ركز الناقد على «كلمة المعنى» التي على ضوئها يستطيع أن يدخل إلى عالم الماجد القصصي، وقد وجد الناقد بغيته في كلمة «البراءة».

في سبيل رصد تجليات هذه الكلمة قام الناقد بدراسة نصية على مستويين:

- مستوى عام تناول فيه حضور هذه الكلمة في المجموعة القصصية كاملة، حيث توصل إلى أن هناك:

«ثلاثة مستويات يدور حولها لفظ البراءة، فقد تأتي في صورة وصف يتجاوز التقريب إلى التجسيد، أو فعل تكون هي واقعة فيه أو حوله أو معه. وتتبدى أحيانا في صورة حلم تمتد يده إلى الأمام بحثا عنه. (ص١٩٢).

- مستوى خاص حيث ركز تحليله على قصة بعينها كانت: «ليس عشقا.. لكنه اعتذار للبراءة». ويستنتج الناقد أن هذه الأقصوصة لا تقودنا فقط إلى موقع البراءة من نفسه، ولكنها تجسد العلاقة بينهما في صورة تنحي أي شك جانبا، وهي علاقة يتمازج فيها: الحلم = البحث = الحواء= الخذلان الموصل إلى حد اليأس = تفجر الحلم من جديد(ص١٩٨).

يختتم سليمان الشطي بحثه بهذه الخلاصة وهذا السؤال:

لم يقل الماجد شيئا جديدا، ولكنه دار حول هواجس قديمة، وقدمها بأسلوب آخر، بل واستعاد أسماء وتواريخ وقصصا وأساطير ومعارف ومقولات ودار في حلقاتها كي يتمكن من أن يقول خطابه.

فهل نجح في هذا؟ وهل هذا كل شيء؟(ص٢٠٨)

لقد كان هذا هو السؤال الجوهري الذي حاولت الأبحاث السابقة أن تقدم عنه بعض الإجابات. لقد اختلفت الإجابات - كما رأينا - فمن ناقد لايراه قاصا، ومن ناقد يرى في تجربته «انتحار الذات وانهيار القصة» إلى ناقد يرى أن تجربته القصصية تجربة مشروعة من حيث المبدأ ومثمرة من حيث الإسهام. وتبقى مسألة تقديم القديم في أسلوب جديد قضية فكرية محرجة. وتداخل الأجناس الأدبية إشكالية نقدية متجددة.

أود أن أختم هذا القسم بكلمة عن الكتاب الذي نشرت فيه هذه الأبحاث: لا أخال نفسي مغاليا إذا قلت إن أبحاث تلك الندوة التي عقدت في البحرين على هامش ذكرى محمد الماجد تعد من أعمق الكتابات النقدية الخليجية لأسباب تتعلق بالشخصيات المشاركة وبمحور الندوة، ولكن للأسف الشديد خرجت تلك الأبحاث في كتاب سيء للغاية، فهذا الكتاب مملوء بالأخطاء المطبعية، إلى حد وضعت فيه بعض الصفحات في غير مكانها المناسب مثلما وقع في صفحات(١٠١)، (١٦٩)، (١٧٠)، (١٧١)، (١٧٢)، (١٧٣)، (١٨٣)، (١٨٤)، بالإضافة إلى أن بعض الصفحات تبدأ بداية تشي بأن هناك بعض الصفحات أو على الأقل بعض الجمل الساقطة مثل بداية (١٨٤)وبداية(١٠٣).

ذكرت هذه الملاحظات لسببين :

- الدعوة إلى إعادة نشر هذا الكتاب في مستوى يليق بأهمية تلك الأبحاث .

- الاعتذار المسبق من المشاركين في تلك الأبحاث ، إن ورد خطأ مطبعي في اقتباساتي من ذلك الكتاب .

ملاحظتان ختاميتان

١ - يخيل للباحث ، وهو يتابع تطورات القصة القصيرة في بلدان مجلس التعاون ، أنه يتابع بدايات متكررة في تطور هذه القصة في هذه البلدان ، من حيث البداية الإصلاحية ، والانفتاح على القصة العربية والعالمية ، ثم ظهور بعض الاتجاهات الأدبية مثل الرومانسية والواقعية ، وأخيرا ظهور التجريبية ، وعلى الرغم من الاختلافات الزمنية لفترة البدايات للقصة القصيرة في هذه البلدان ، إلا أنها انتهت بصورة تكاد تكون متزامنة بالقصة التجريبية . ومن هنا تبرز أهمية كتاب محمد صالح الشنطي ، فهذا الكتاب يبدو مرجعا مهما ليس بالنسبة إلى القصة المعاصرة في المملكة العربية السعودية فحسب ، بل بالنسبة إلى القصة الخليجية بصورة عامة .

وخاصة فيما يتعلق بمضامين هذه القصة ، وتقنيات تقديم الشكل القصصي الجديد .

٢ - استوقفني تأريخ النقاد لسنة إصدار قصة (منيرة)

أ - يذكر ابراهيم عبدالله غلوم أن هذه القصة نشرت في «العدد السادس والثامن من مجلة الكويت لشهري جمادى الأخرة ورجب سنة ١٣٤٨هـ - ١٩٢٨» (ص ٩٥) .

ب - يذكر خالد سعود الزيد أن هذه القصة نشرت :

«في مجلة الكويت لعبدالعزيز الرشيد في العدد ٦ ، ٧ من المجلد الثاني (السنة الثانية) لشهري جمادى الأخرة ورجب سنة ١٣٤٨ الموافق نوفمبر وديسمبر من عام ١٩٢٩» (ص ٣٣ الهامش) .

جـ - يذكر سليمان الشطي أن هذه القصة نشرت في :

«مجلة الكويت - م٢ ج ٦/ ٧ جمادى الأخرة ورجب ١٣٤٩ هـ (١٩٣٠)» (ص ١٤) .

نلاحظ في هذه التواريخ أن إبراهيم عبدالله غلوم وخالد سعود الزيد يتفقان على السنة الهجرية (١٣٤٨هـ) بينما يذكر سليمان الشطي سنة (١٣٤٩) .

ونلاحظ أيضا أن الزيد والشطي يتفقان على أن الأعداد هي (السادس والسابع) بينما يذكر إبراهيم عبدالله غلوم العددين (السادس والثامن) . ونلاحظ أخيرا أن الباحثين الثلاثة قد اتفقوا جميعا على أن الشهرين هما :

«جمادى الأخرة ورجب»

عندما استعنت بكتاب صالح محمد العجيري : تقويم القرون لمقابلة التواريخ الهجرية والميلادية . جاءت النتيجة كما يلي :

سنة ١٣٤٨هـ

الأول من جمادى الثانية	يصادف ٣ نوفمبر ١٩٢٩
٣٠رجب	يصادف ٣١ديسمبر ١٩٢٩سنة ١٣٤٩هـ
الاول من جمادى الثانية	يصادف ٢٣أكتوبر ١٩٣٠
٣٠ رجب	يصادف ٢٠ديسمبر ١٩٣٠

وهكذا تستبعد سنة ١٩٢٨ من «التواريخ». وتبقى المشكلة قائمة ـ بالنسبة لي ـ لأني لا استطيع أن أحكم أيها الأصح، نظرا لعدم اطلاعي على الأعداد الأصلية لمجلة الكويت لأتأكد من التاريخ الهجري.

الهوامش

(١) يظر ما قاله إبراهيم عبدالله غلوم في كتاب القصة القصيرة في الخليج في معرض حديثه عن ضياع بعض أعداد مجلة الكويت ص ٩٧، وكذلك شكري عبدالحميد أحد من الفاه المصادر القديمة وعدم وجودها ص ٢٦.

(٢) يوسف الشاروني: في الأدب العماني الحديث، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط١، ١٩٩٠، ص١٩.

(٣) سليمان الشطي: الصوت الخافت، مكتبة الأمل، الكويت، ط١، ١٩٧٠، ص ٩٧.

(٤) يظر عبدالمحسن طه بدر: تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، دار المعارف، ط٤، الفصل الثاني، ص ص ١٤٦-١٦٦.

(٥) عن هذه الكلمة يظر كتاب عبدالله العروي: مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط٥، ١٩٩٣ وخصوصا الفصل الثالث الذي يتعامل فيه الكاتب مع الأيديولوجيا باحتويها فقاها. وكذلك كتاب محمد سبيلا: الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢.

(٦) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج ١، ص ١٢٩.

(٧) E.M. FORSTER, ASPECTS OF THE NOVEL, PENGUIN BOOKS,1990,P.87.

(٨) VICTOR ERLICH, RUSSIAN FORMALISM:HISTORY,DOCTRINE, 2D ED. THE HAGUE,1965, P.P.240-241.

(٩) SEYMOUR CHATMAN,STORY AND DISCOURSE, CORNELL UNVIERSITY, Press. 3RDED. 1986. P.19.

(١٠) IDID P.68.

وتجدر الإشارة إلى أن الاحتمال الرابع «الاستنادة» يعتبر إضافة من «حاطان» وليس من تقسيمات «جينيت» يظر لتقسيمات جينت. كتاب حميد لحمداني: بنية النص السردي، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٣، ص ص ١٣٢-١٢٣.

(١١) SEYMOUR CHATMAN, OP CIT.P.78.

وكذلك كتاب: سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي.

(١٢) جمعت هذه الأبحاث في كتاب:

رومانسية السخط، منشورات أسرة الأدباء والكتاب، البحرين. ط١، ١٩٨٩. وتجدر ملاحظة أن أرقام الصفحات في اقتباسات الدراسة تشير إلى هذا الكتاب.

المراجع

● المتن النقدي الذي اعتمدت عليه في هذه الدراسة يتكون من هذه الكتابات:
(١) إبراهيم عبدالله غلوم:
أ ـ القصة القصيرة في الخليج العربي، جامعة البصرة، ط ١٩٨١، ٧٣٥ص.
ب ـ انتحار الذات وانهيار القصة (بحث) نشر في كتاب:

رومانسية السخط، منشورات أسرة الأدباء والكتاب، البحرين. ط١، ١٩٨٩ . ص١١١-١٥٨ .
(٢) إسماعيل فهد إسماعيل: القصة العربية في الكويت الأثاب، بيروت، ط١، ١٩٨٠ . ١٩١ص.
(٣) بدر عبدالملك: القصة القصيرة والصوت النسائي في دولة الامارات، اتحاد كتاب وأدباء الإمارات. ط١، ١٩٩٥ . ٢٨٠ص.
(٤) خالد سعود الزيد: قصص يتيمة في المجلات الكويتية، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت. ط١، ١٩٨٢ . ٤٧٠ص.
(٥) سحمي ماجد الهاجري: القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية، النادي الأدبي بالرياض. ط١، ١٩٨٧ . ٤٨٥ص.
(٦) سعد البازعي: القصة القصيرة وبنائية الخطاب
(بحث) نشر في كتاب: رومانسية السخط، سبق ذكره. ص ص١٦١-١٧٦ .
(٧) سعيد السريحي: تطور البناء الفني في القصة القصيرة في دول مجلس التعاون (بحث) قدم لملتقى القصة القصيرة في دول مجلس التعاون سنة ١٩٨٩، ونشر في مجلة البيان (الكويتية) في العدد٢٧٨، ١٩٨٩ . ص ص٦-٣١.
(٨) سليمان الشطي:
أ- مدخل القصة القصيرة في الكويت، مكتبة دار العروبة. ط١، ١٩٩٣ . ١٨٤ص.
ب - رومانسية السخط وسخط الرومانسية (بحث) في كتاب رومانسية السخط، سبق ذكره. ص ص١٧٩-٢٠٨ .
(٩) عبدالحميد أحمد: توصيفات عامة حول القصة والرواية في دولة الإمارات (بحث) قدم الى الملتقى الأول للكتابات القصصية والروائية في دولة الإمارات العربية المتحدة ٢٧ فبراير - ١ مارس. ١٩٨٥ . نشرت أعمال هذا الملتقى عام ١٩٨٩ في كتاب. ص ص١١-٢٢.
(١٠) عبدالله خليفة: الملامح المشتركة للرواية في الإمارات والكويت (بحث) قدم للملتقى الثالث للكتابات القصصية والروائية في دولة الإمارات سنة ١٩٩٣ . منشورات اتحاد كتاب وأدباء الإمارات. ط١، ١٩٩٤ الجزء الثاني ص ص٩-١٠٥ .
(١١) علي محمد راشد: القصة القصيرة في الإمارات المتحدة (بحث) قدم لملتقى القصة القصيرة في دول مجلس التعاون. الكويت، ١٩٨٩ . نشر في مجلة البيان الكويتية العدد ٢٧٧، ١٩٨٩ . ص ٦-٥٤ .
(١٢) محمد جابر الأنصاري، محمد الماجد: جدلية الأساسية (بحث) نشر في كتاب رومانسية السخط. سبق ذكره. ص ص ٩٥-١٠٧ .
(١٣) محمد صالح الشنطي: القصة القصيرة المعاصرة في المملكة العربية السعودية، دار المريخ. ط١، ١٩٨٧ . ٣٥٧ص.
(١٤) محمد عبدالرحيم كافود، القصة القصيرة في قطر، وآخرون، جامعة قطر، ١٩٨٦ . ص ص ١٠١-١٩٨.
(١٥) منصور إبراهيم الحازمي: فن القصة في الأدب السعودي الحديث، دار العلوم، ١٩٨١ . ٢٢٤ص.

الكلام الجميل بين المتعة والفائدة

قراءة في كتاب «اللغة بين البلاغة والأسلوبية» للدكتور مصطفى ناصف

د. أحمد درويش*

كانت فكرة الطموح إلى مغالبة «الفناء» العاجل أو الآجل، فكرة مسيطرة على مجمل الحضارات القديمة، وقد دفعتها إلى أن تتلمس طرائق يمتد من خلالها الصوت البشري الواهي فيكسر حدود المكان عرضا، وحدود الزمان طولا، محاولا أن يسترق السمع للغة الكون حوله ويقتطع جوانب من الصمت والضجيج كليهما فينسج منها شفرة يرضاها، ويقيم من خلالها حوارا ويطرح تساؤلات، ويحاول البحث عن تفسيرات، وهو يحاول كذلك أن يستشرف آفاق المجهول في نقطتيه المتقابلتين، في الماضي عمقا، وفي الآتي مصيرا، ويرى نفسه محاصرا بين حدود ضيقة للنقطتين ـ حصاره بين طرفي قبة السماء الزرقاء ـ عندما تلامسان على مشارف الأفق القريب ما يظن أنه الأرض أو البحر، فتنغلقان في لحظة التماس والتعاطف هذه، آفاق الرؤية وطموحات المعرفة أو ينفتح من خلال ذلك آفاق الحلم اللامحدود في مقابل الإدراك المحاصر الذي يهدده الفناء.

وكانت مغالبة الفناء تتم غالبا من خلال محاولة الاتصال مع «البعيد» أو الوصول إليه، والتغلب على العقبات الكبرى التي تحول دون تحقيق هذا الهدف، وكانت كل حضارة تحاول أن تجسد هذه «المغالبة» على قدر ما أتيح لها من ثقافة وتجربة، بعضها ينطلق من فكرة «الكل» الذي يدرك أن الفناء يتسلل إليه من خلال تفتيته إلى أجزاء، فيحرص على أن يغالب الفناء بالإبقاء عليه متماسكا، ويوجه خبرته وثقافته لتحقيق ذلك الهدف، كما صنعت الحضارة المصرية القديمة، حين رأت خطر الفناء الذي يدهم الإنسان فيستل منه

* أستاذ بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة.

الروح، بعد رحلة قصيرة، فما يلبث الجسد أن يتداعى ويتلاشى ويفنى، فطافت حول فكرة الحياة الأخرى الآتية في الزمن البعيد والممتدة امتدادا لا نهائيا يعكس الحياة الأولى، وأدركت أنها لو سدت الفجوة بين الحياتين من خلال الحفاظ على الجسد، لما كان الموت إلا رقدة عابرة، بدلا من أن تكون الحياة نفسها مجرد صحوة عابرة؛ ومن هنا كان فن «التحنيط» الذي يضمن للأجساد أن تعبر نهر «الفجوة» في شريط بطيء يمر أمام أعين الفانين من أمثالنا وهم يتساءلون: وإلى أي عمق شبه مجهول أتى؟ وإلى أي عمق مجهول يمضي؟ ولم تكن التماثيل التي نحتت من أشد الصخور صلابة بأقل دلالة على الرغبة في مغالبة الفناء، ومحاولة لتثبيت ملامح وجه عابر بين ملايين الوجوه، في ذاكرة الزمن، وإبقاء العينين «المحجرتين» مفتوحتين رغم اختلاس الفناء لأشعة الرؤية منها، وإبقاء فتحتي الأنف بلاصقها الهواء الذي كان يضخ الحياة في الجسد الذي ظل إلى حين.

وربما حاولت حضارات أخرى قديمة أن تتغلب على فكرة «الفناء» من خلال إحياء «الجزء» القابل للتماسك بدلا من التركيز على الكل القابل للتحلل، ويكون الاتجاه من ثم إلى الروح والفكر، ومحاولة الإبداع من خلالها إبداعا يساعد في كسر حاجز المكان من خلال التأمل الذي يطرح فكرة التعمق الرأسي في الظاهرة المتاحة، ليصل من خلالها إلى فكرة التوسع الأفقي إلى ما تحجبه حواجز المكان وقدرات الحواس المحدودة، ويكون النجاح في كسر طوق المكان في ذاته، علامة «زمنية» مميزة، تسمح لخلاصة التجربة منسوبة إلى الجنس أو الفرد الذي عاناها، بمغالبة الفناء، والانتقال من جيل إلى جيل، ومن ثم يسمح للخلاصة بالتحرك في نهر «الفجوة» أو نهر الاتصال، تمر في شريط أمام أعين الفانين، مؤكدة قدرة «الجزء» المتسم بعناصر «الديمومة» على النفاذ من خلال أسوار الفناء، وإغناء المسيرة بجانب من عناصر الخلود، وربما كانت «الحضارة اليونانية» هي أشهر نماذج مغالبة الفناء من خلال التأمل والفكر والفلسفة، وكانت حضارات الشرق الأقصى، ممثلة لنموذج «القلق الروحي الداعي إلى التركيز على الجزء» القابل للتماسك في مقابلة الكل القابل للتحلل.

لكن الإحساس الذي كان يملأ التجربة الإنسانية قلقا، هو الخوف من ضياع حصاد اللحظة الزمنية المتميزة، بعد أن يتم العثور عليها أو اقتناصها، وهو اقتناص كانت تهدده حياة الفرد المقتنص نفسه في مرحلة أولى، كما تهدده في مرحلة تالية تزاحم اللحظات المقتنصة على الذاكرة الجماعية، وتوالي الجماعات في تاريخ المسيرة العامة، ومن هنا فإن ما تم اقتناصه في مغالبة الفناء كان هو نفسه مهددا بالفناء، إذا لم يتمكن الجزء النشط المفكر من الاهتداء إلى عناصر تحمي «المكتسب» من الضياع، ولعل ذلك هو الذي قاد في فترة مبكرة من تاريخ البشرية، إلى اكتشاف هذا العمل السحري الذي سمي «بالكتابة» لكي يخف القلق والعبء عن الذاكرة الفردية والجماعية، وينقل شرب ماء الحياة، من خلال الجدران الصلبة لنهر «الديمومة»، ولسنا في حاجة إلى أن نشير إلى أن الكلمة ذاتها كانت كسبا جوهريا سابقا وموازيا ولاحقا لتدوينها في شكل الحرف، وكان التعامل مع الكلمة نطقا وتدوينا، إرسالا وتلقيا، توصيلا وتبليغا وبلاغة هو المدخل للحضارات القديمة بل ولجوهر حضارة الإنسان إذا قيس بالكائنات التي تقاسمه الكون على أن الكلمة إذا كانت قد ساندتها الكتابة في أداء مهمتها الرئيسة في «مغالبة الفناء» في كل الحضارات التي اعتمدت في الوصول إلى ذلك على حصاد الفكر والروح، فإن الأمر قد اختلف إلى حد بعيد في الحضارة العربية القديمة، فقد ظلت «الكلمة» في الفترة التي ازدهرت فيها وأصبحت فنا يعتز به، ويرتفع الجيد منه بصاحبه ويخلد به، ظلت فنا

شفويا لا يكاد يعتمد على الكتابة، وعليه أن يبحث لنفسه وسائل أخرى أكثر تعقيدا لكي يقاوم الفناء، وهي محاولة أثرت دون شك في تاريخ الكلمة الجميلة في تراثنا، ولاتزال آثارها الشديدة باقية حتى اليوم.

وليس من شك في أن درجة ما من الكتابة عرفتها العربية القديمة في إطار معرفة العائلة السامية للكتابة، وهي معرفة قد تعود في بعض فروع هذه العائلة مثل فرع اللغة «الأكادية» إلى القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد[1]، وقد تسجل بعض فروع العربية نفسها سبقا زمنيا ملحوظا كما حدث مع ما يسمى بآلات عربية النقوش أو العربية البائدة، وهي التي كانت تتكلم بها عشائر تسكن شمال الحجاز على مقربة من حدود الآراميين، وتتكلم لهجة أوغلت في البعد شيئا فشيئا عن مراكز العربية الأصلية في نجد والحجاز، واقتربت الصبغة الآرامية، ولم يبق منها إلا ما اكتشف من نقوش في العصر الحديث، سميت بسببها «عربية النقوش»[2].

بل قد يذهب بعض الباحثين إلى نقطة أكثر تحمسا، عندما يتحدثون عن سبق الكتابة العربية للكتابة اليونانية، واتخاذ اليونان للألفبائية العربية مصدرا لهم، كما يقول الأستاذ العقاد: «وكيفما اختلفت الأقوال عن مصادر النقل والاقتباس، فلا خلاف في أمرين: أحدهما أن الأبجدية اليونانية منقولة عن أبجدية سبقتها، وأن هذه الأبجدية السابقة هي الأبجدية العربية التي تدل عليها «ألفاظ حروفها وأشكال معانيها»[3]. لكن ذلك كله لا ينبغي أن يدفعنا إلى التعميم، فنشاط الكتابة العربية المشار إليه، كاد ينحصر في النشاط التوثيقي التجاري على طريق القوافل وخطوط المواصلات القديمة من خليج العرب إلى عدن إلى العقبة إلى ما جاورها من بلاد الأنباط والكنعانيين، وأن يؤدي هذا النشاط إلى ظهور أنماط من الكتابة كالخط المسماري، والخط المسند النبطي وغيرها. والأمر حتى لم يمتد هذا النشاط التدويني ليسائد الكلمة المنطوقة في فترة ازدهارها في الأدب القديم. فظلت تحمل طابع المشافهة، بل وامتد هذا الطابع ليمثل في الكتابة بعد الاهتداء إلى التدوين أو الاقتناع به فظل الطابع الشفوي الأمي في لغتنا وكتابتنا حتى اليوم، فنحن مازلنا نسقط كل الحركات القصيرة على الأقل في النمط الشائع للكتابة، في المطبعة، أو كتابة اليد، أو الآلة الكاتبة، ونعتمد في نطق الكلمة على المخزون السماعي لها، وقد كان أسلافنا يسقطون إلى جانب ذلك الحركات الطويلة والنقط، فتبدو صورة الكلمة الواحدة، قابلة في بعض الحالات لعشرات الإمكانيات في النطق، ولو جردنا كلمة صغيرة مثل «كتب» من نقطها وأدخلنا عليها الاحتمالات العقلية لقبول الحركات القصيرة والطويلة والنقط لبلغت عدة الاحتمالات الصوتية ستة وستين احتمالا لكلمة واحدة، ولو قارنا ذلك بالكتابة المعاصرة للغات الأخرى التي تمثل الحركات جزءاً من أبجديتها ـ لا إضافة اختيارية ـ أدركنا أنه لاتزال الكلمة العربية متأثرة بالمناخ الشفاهي الذي ولدت فيه، وأنها لم تتصالح بعد تصالحا كاملا مع الكتابة والتدوين.

هل يمكن أن تقود هذه الملاحظات إلى واحدة من النقاط الرئيسية التي يثيرها الدكتور مصطفى ناصف في كتابه عن اللغة بين البلاغة والأسلوبية حين يرصد الصراع بين بلاغة «الفطرة» وحصاد «الثقافة» في القرن الثالث الهجري وما تلاه، وهل يمكن أن تكون هذه الجذور القديمة الباقية لعدم الانصهار بين الكلمة المنطوقة ورمزها الكتابي، وراء هذه الفجوة التي تجسدت في عصر الصراع الحضاري؟.

وأيا ماكان الأمر فقد كان لميلاد «الكلمة الجميلة» العربية في هذا المناخ الشفاهي الذي أشرنا إليه أثره على استصفائها للعناصر الفنية التي رأت أنها يمكن أن يتحقق لها «مغالبة الفناء» من خلالها، لقد تم الإحساس

بأن ميلاد كلمة ما وإرسالها في الهواء يدفعها إلى التلاشي المادي الذي لا محيص عنه مع إمحاء معالم الصوت فور تمثل الأذن له، فلا يبقى فيه لبرهة إلا ما قد تلتقطه سفوح الجبال فتردده في شكل الصدى الذي سموه «ابنة الجبل»، ومع هذا التلاشي المادي المحقق فإن وعاء الذاكرة يبقى، ويستطيع أن يختزن جانبا قليلا مما يمر به، لكن هذا الجانب يتهدده «التشابه» الناتج من أن الكلام في ذاته وظيفة حيوية ضرورية للكائن البشري، وعلى كل كائن أن ينتج منه في اليوم الواحد، آلاف الواحدات وعلى مئات الأفراد في الحي أو القبيلة أن ينتجوا مضاعفاتها اللانهائية، لفظا كان، أو كلمة، أو ضرورة اتصال، أو فنا، وكلها وحدات تتقارب ملامحها الخارجية، فما الذي تلتقطه الذاكرة منها ليختزن ويدخل في دائرة مغالبة الفناء؟.

هنا وجد «فن الكلام» العربي نفسه، ومن خلال غياب الاعتياد على الكتابة في التثبيت، متجها لأن يصطنع وسائل تكاد «تحفر» الكلام المتميز في الهواء، ليعلو على طبقة الكلام العادي ويفلت من دائرة التلاشي، وكان اللجوء إلى التنغيم في درجاته المختلفة، إيقاعا ووزنا وسجعا وقافية بعض هذه الوسائل، وكان اللجوء إلى الإيجاز والتكثيف لمساعدة الذهن على الاحتفاظ بوحدات متكاملة قصيرة تبعث على الإعجاب، وفي هذا المناخ نشأت في الجاهلية فنون أدبية متميزة في الشعر والنثر، قاومت الفناء، وساعدتها الجماعة من خلال إنشاء شبكة شفهية من الرواة والحفظة، ومن خلال الاعتزاز بشاعر القبيلة، ومن خلال الأثر التعزيمي الساحر لسجع الكهان، الذي جعل الساحر لغويا دائما، كما يقول الدكتور ناصف: «ولكن البارع في اللغة لم يكن ساحراً دائما، واختلط الأمر بين المفهومين في بعض البيئات، وأصبح القادر على اللغة من بعض الوجوه، خليقا بأن يبث الرهبة في النفوس»[4].

وفي هذا المناخ الذي وجد للكلمة فيه سلطان، كان لابد لهذا السلطان من سدنة ومدافعين ومجادلين، وربما كان الشاعر والكاهن أبرز الذين جسدوا سلطان الكلمة، وإن لم يكونا وحدهما المدافعين عنها، فقد حرصت الجماعة من خلال ذيوع الروايات على خلق البعد الإلهامي الغيبي الذي يكمن وراء الكلمة ممثلا في شيطان الشاعر ورأي الكاهن الذي «يريه كهانة وطبا ويلقي على لسانه شعرا» على حد تعبير الزمخشري في أساس البلاغة، وهي المعتقدات التي خفت بعد مجيء الوحي الإلهي ونزول القرآن الكريم، ونقول إنها خفت لكنها لم تزل بل ظلت متداولة على مستوى الرواية والتمتع بظلال الاعتقاد القديم، ومن اللافت للنظر أن يكون الرواة المسلمون هم الذين دونوا الأحاديث والقصص المتصلة بهذا الجانب، ويستطيع الإنسان أن يجد أصداء قوية لذلك في كثير من المدونات في قرون الإسلام الأولى، مثل أحاديث ابن دريد، الذي احتفظ أبوعلي القالي في كتابه «الأمالي» بجانب منها، وفيها نجد نصوصا مفصلة منسوبة إلى الكهان من جنوب الجزيرة وشمالها، يسعى إليهم طلبا للتنبؤ ومعرفة المخبأ، فيدهشون الساعين إليهم بالكشف عما خبأوه، والتحذير من حوادث معينة في باطن الغيب، وهم يضعون ذلك كله في نسيج لغوي يشكل في ذاته جزءاً لا ينفصل من مقدرة السحر والتأثير والتعزيم، وفي هذه الأحاديث نرى كاهنا على مشارف الإسلام يدور حوار بينه وبين رئيسه من الجن الذي يصارحه بأن منافذ الغيب وحجب السماء لم تعد مفتوحة أمامهم بعد ظهور النبي العدناني[5]، وليس عمل ابن دريد في «رسالة التوابع والزوابع» ولا أحاديث الرواة الإسلاميين التفصيلية عن شياطين الشعراء وأسمائهم وأسماء من يوحون إليهم ومناطق تواجدهم في الصحراء، وظهورهم أحيانا للمسافرين يسامرونهم ويرون لهم مقاطع يألفها الناس لامرىء القيس أو لبيد أو زهير، ليست هذه الأحاديث

بأقل دلالة على امتداد جذور عالم سحر الكلمة في التراث القديم، ويزيد من ذلك أن النغمة التي تروى بها هذه الأحاديث عن الرواة الإسلاميين هي نغمة الحياد والطرافة وليست نغمة التسفيه والإنكار.

وكان لابد أن يوجد لهذا العالم بلغاؤه، حتى وإن لم يوجد بلاغيوه، فظهرت هذه الطائفة التي تحدث القرآن عن جانب من نشاطها إبان ظهور الدعوة «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا»[6] «وإن يقولوا تسمع لقولهم»[7] «وأولئك الذين إذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد»[8] ولم يكن يوصف به أجدب العالم من جبال الثلج البلاغية الممتدة في العصر، وكان ظهور الدعوة الإسلامية فرصة لظهور نزعاتهم في الجدل وإثبات الحجة فيما يعتقدون، ومن هنا فقد لا يتفق القارئ مع الدكتور ناصف، عندما يستشهد بالظاهرة نفسها تقريبا على أن البلاغة كانت ظاهرة إسلامية، لم تعرف في الجاهلية لأنها كانت فترة خالية من الجدل، يقول: «وربما تكون ظاهرة البلاغة ظاهرة إسلامية لا جاهلية لأن الإسلام كان حركة صراع بين المعتقدات والصراع بين المعتقدات هو منبت فكرة البلاغة، وليس من اليسير العثور عليه في العصر الجاهلي، فنحن لا نستطيع أن نتلمس بطريقة علمية مظاهر الصراع إلا في مفتتح العصر الإسلامي، وكلمة الصراع تنطوي على تجاذب وتنافر وماينبها من حركة، ويعبر عن هذه الحركة عادة بألفاظ مثل: الإقناع والجدل، ومن ثم نستطيع أن نذهب إلى أن البلاغة مرادفة لبعض مظاهر تأثير الصراع العقائدي في اللغة»[9].

كانت مظاهر البلاغة في الجدل والاقتناع والتأثير معروفة إذن من القدم، وقبل أن توجد تقنيات البلاغيين، وكانت هذه المظاهر تتأثر بثقافة المجتمع كما يرى الدكتور ناصف في فصل من كتابه الذي بين أيدينا: «اللغة بين البلاغة والأسلوبية» وهو الفصل الذي عقده بعنوان: «اللغة والثقافة والمجتمع» ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تصبح البلاغة سلاحا قويا في يد السياسة في عصر الخلافات الذي تلا مقتل عثمان، وامتد دون توقف مع العصر الأموي والعصر العباسي، ولم يكن من المصادفة أن ينسب كتاب «نهج البلاغة» إلى الفصل الأول من تاريخ الصراع العقائدي والسياسي، وأن يكون في الجانبين زعماء لا يكتفون في إخضاع العامة بقوة السيف، وإنما يمتلكون معها قوة البلاغة: «قال مالك بن دينار: ربما سمعت الحجاج يخطب ويذكر ما صنع به أهل العراق، وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنهم يظلمونه، وأنه صادق لبيانه وحسن تخلصه بالحجج» ولم يكن مالك بن دينار من العامة، فكيف بمن يريد أن «يريح رأسه» من النزاعات، فيركن إلى حسن البيان، ومن هنا ظهر في هذه الفترة ما يسميه الدكتور ناصف باسم «الدعاية» التي جند لها الخطباء المحترفون، والوعاظ وأصحاب القصص، بل دارت حول تأصيلها كتب تعد من أمهات كتب الأدب العربي، مثل كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ: «والواقع أن خلابة اللغة وبراعة الدعاية واضحة في كتاب البيان والتبيين منذ الصفحات الأولى، وما أكثر ما يقال عن خطيب تميز بحلاوة اللسان، وكان هذا التعبير جزءاً من معجم الدعاية، وأصبحت الحياة تحتاج إلى الطبقة الخاصة في الحكم، وتوجيه الأمور إلى براعات، ليست مقصورة على ما يسمى الآن باسم الخدمة العامة بل تتجاوزها إلى ما يسمى باسم البلاغة».

وتشكلت طقوس بلاغية تناسب المرحلة والهدف، وبدا «الإيجاز» وكأنه يمثل لونا من اللغة «الدبلوماسية» التي تناسب الغرض، فهو لغة قاطعة قصيرة موحية. سأل معاوية صحار العبدي، ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال: الإيجاز، فقال له معاوية وما الإيجاز؟ قال صحار: أن تجيب فلا تبطيء، وأن تقول فلا تخطيء، وهذه الرواية التي نقلها الدكتور ناصف، ربما تشير إلى جانب ما استشفه منها، إلى مغزى سياسي لو تأملنا طرفي الحوار، صحار العبدي من عمان، من جنوب الجزيرة وهي مناطق عرفت بالخبرة السياسية، وما أكثر مايقال

في كتب القدماء عن «أقيال حمير» وسريان الحكمة في مجالسهم، والإيجاز هنا، يبدو وسيلة «سياسية/ بلاغية» يتبادل الخبرة فيها أهل الشمال والجنوب.

وشبكة الوعاظ التي تشكلت في العصر الأموي مثلت جانبا من تأثير ثقافة المجتمع على التشكيل البلاغي، فلقد كان يراد للقضايا الجوهرية العميقة أن تكون بمنأى عن المناقشات، وأن يملأ الفراغ بمناقشات الوعاظ حول الزهد والتذكير بالحياة الأخرى «والوعاظ لا يفاضلون بين الأشياء مفاضلة دقيقة، ولا يتعرضون لأمور الحياة المضطربة، وهذا مما ساعد على محبة العبارات العامة، والدفاع عنها»(١٠).

لقد بدأ هذا الصراع يشهد الاهتمام بالعبارة البلاغية في ذاتها، وانفصالها عن الفعل، بعد أن تسرب إلى النفوس معنى مؤداه أن للفعل أصحابه الذين يستطيعون أن يمارسوا القول، لكنه القول الموجز الموحي، والقول له بقية الناس، الذين يستطيعون أن يتفننوا فيه وأن يدور حوله، مراعي حسن الابتداء وجمال المفارقة، وآداب الحديث والمواصفات الاجتماعية، وزادت هذه النقطة الأخيرة تألقا بعد أن عرفت الموروثات الفارسية في أدب المجالس: «وحينما جاد ابن المقفع المتوفي سنة ١٤٣هـ تبين له أن المجتمع الإسلامي أصبح واضح الاشتغال بفكرة البلاغة، وأصبح شديد الاحتفال بما نسميه الآن، باسم التقاليد والأصول والواجبات الاجتماعية، وأصبح كل شيء في حياة المجتمع الخاص فنا، فالسكون فن، والاستماع فن، كذلك الإشارة والجواب، كل هذه الأشياء اعتبرت من المطالب الأساسية التي تصل بعض الناس برغد الحياة وعلو الشأن»(١١).

إن تأملات الدكتور ناصف حول قضية اللغة والدعاية يمكن أن تقود إلى تأملات أوسع مدى تمتد حتى تشمل جوانب من الواقع المعاصر، وقد تمتد هذه اللغة من واقع كسر العلاقة بين الكلمة والفعل، والتخطيط الذي وجهت به الكلمة لكي تشغل مستوى السطح في التفكير بدلا من الامتداد إلى عمق القضايا الحقيقية، وقد يكون هذا التخطيط السياسي في ذاته وراء أعمال أدبية كبرى مجهولة الانتماء مثل «ألف ليلة وليلة»، الذي يذهب بعض الدارسين إلى أنها ربما كانت من بعض الزوايا نتاج تخطيط قصد به بث أقاصيص في حياة الناس يتسلون بها ويتلهون عن القضايا الكبرى التي قد تصل من خلال السياسة إلى مناقشة جوهر الحكم أحيانا. فتكون الكلمة في تخطيط الوظيفة الدعائية قصيرة النظر، ملهاة عن الفعل بدلا من أن تكون محركا له، وذلك تخطيط يمكن أن يقود على امتداد القرون إلى اضطراب العلاقة بين الكلمة والفعل، فتنكمش الكلمة نتيجة للإحباط ويصاب المفكرون بالخرس، أو تتورم الكلمة محتلة محل الفعل ذاته، فتستريح النفوس فور إلقائها وكأنما انتهت دائرة الفعل بمجرد أن صدر رمزه الصوتي، ومن أجل هذا فإن الدكتور ناصف يرسل أحيانا إشارات نصف غامضة، مؤداها أن وظيفة «الدعاية» أخطر من أن تترك بين أيدي أناس لا يدركون أبعاد تطور العلاقة بين الكلمة والفعل، وينبغي أن تكون محل اهتمام لدارسي البلاغة واللغة وعليهم أن يؤهلوا أنفسهم لما إذا كان بعضهم تقعد به ثقافته عن القيام بهذا العبء، ومن أجل هذا قد نرى فداحة عبء الخسارة من اضطراب العلاقة بين الكلمة والفعل في جزء من تاريخ حضارتنا، حين نرى تناغمها في حضارات أخرى، تملك زمام الأمور من خلال عمق الفهم لوظيفة الكلمة، وتوجه من خلال ذلك تقاليد الأمور في عالمنا، وتصنع لنا لحظات الغضب والرضا، وتوجهنا إلى أن نقول ونفعل ما تشاء.

كثيرة هي التيارات التي تدخل في المجرى القديم لتطور حركة البلاغة ومفهومها تبعا للتكوين الثقافي، والهدف المعلن أو الخفي من نشاط الكلمة في حقل من الحقول، وطائفة الكتاب واحدة من الطوائف التي

يقف الدكتور ناصف أمام تأثيرها في تطور فكرة البلاغة حين يقول: «من الممكن أن نستشهد على تأثير الحياة السياسية بوجه خاص بما صنعته طائفة الكتاب، وكان لها شأن كبير في إرساء كثير من المفاهيم التي تعتمد عليها البلاغة. كانت طائفة الكتاب تجيد استعمال اللغة لتحقق أغراضا خاصة، واستطاعت أن تنشيء بعض الأنماط اللغوية، ويقال إن الكتاب ساعدوا على خلق لغة متميزة مختلفة في معجمها وفي تراكيبها بعض الاختلاف، ولكن الذي يعنينا الآن هو العلاقة بين طائفة الكتاب وفكرة البلاغة، وهناك كاتب يذكر كثيرا في تاريخ البلاغة هو جعفر بن يحيى، وقد سئل عن البيان ماهو، فقال: إن يكون الاسم محيطا بالمعنى يجلي عن مغزاه، ويخرجه من الشركة، ولا يستعين عليه بطول الفكرة، والذي لابد منه أن يكون سليما من التكلف، بعيدا عن الصنعة، بريئا من التعقيد، غنيا عن التأويل»[١٢] والقضية التي أثارها الدكتور ناصف حول بلاغة الكتاب قضية مشهورة في التراث، ويكفي لبيان أثرهم في الحياة الثقافية أن نذكر بعبارة الجاحظ المشهورة: «طلبت علم الشعر عند الأصمعي، فوجدته لا يحسن إلا غريبه، فرجعت إلى الأخفش فوجدته لا يتقن منه إلا ما اتصل بالأخبار، فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا يتقن إلا ما تعلق بالأيام والأنساب، فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن بن وهب، ومحمد بن عبدالملك الزيات» ويبدو أن إعجاب الجاحظ ببلاغة الكتاب وطريقتهم التي طوروا بها طرائق التعبير في العربية، كان إعجابا كبيرا، فهو يقول: «أما أنا فلم أر قط أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ مالم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا سوقيا»(١٣) ويضيف عنهم في موضوع آخر: «ورأيت عامتهم لايقفون إلا على الألفاظ المتميزة والمعاني المنتخبة، وعلى الألفاظ العلية والمخارج السهلة، والديباجة الكريمة وعلى الطبع المتمكن وعلى السبك الجيد، وعلى كل كلام له ماء ورونق، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور عمرتها وأصلحتها من الفساد القديم، وفتحت للسان باب البلاغة، ودلت الأقلام على مدافن الألفاظ، وأشارت إلى حسان المعاني، ورأيت البصر بهذا الجوهر من الكلام في رواة الكتاب أعم وعلى ألسنة حذاق الشعراء أظهر»[١٤].

لقد شكل هؤلاء الكتاب في الواقع مدرسة تطبيقية أخرجت اللغة والصدور معا من «الفساد القديم» على حد تعبير الجاحظ، ومن ثم تحول نشاط هؤلاء الكتاب في العصر العباسي، كما لاحظ من قبل الدكتور شوقي ضيف إلى «مدرسة نثرية كبيرة، إذ كانوا يتعهدون من تحت أيديهم من صغار الكتاب وكانوا لا يزالون يراجعونهم بما يكتبون من رسائل، فإذا وقفوا منهم على ناشيء تتم كتابته عن تفنن في القول شجعوه، وربما قدموه إلى الخليفة أو إلى بعض الوزراء، فلمع اسمه وتألق نجمه، وكانوا يثقفون أنفسهم ثقافة واسعة بكل ماينقل من التراث الأجنبي، وخاصة الفلسفة اليونانية، كما كانوا يأخذون أنفسهم بثقافة عربية أصيلة»[١٥].

إن بلاغة الكتاب أخذت هذه الدرجة من الأهمية، لأنها كانت من بعض الزوايا معرضا لالتقاء الفصاحة العربية، بالتنظيمات السياسية والإدارية التي كانت معروفة في حضارات أخرى قبل الإسلام، وكانت شاهدا كذلك على قدرة المسلمين من غير العرب (الموالي) على تشرب الأمرين معا والمزج بينهما، ذلك أن العربية القادمة من تنظيمات قبلية شفهية، واجهت تنظيمات «حكومية» مدونة في الأمصار التي فتحت، ولم يكن أمام العرب في البداية إلا أن يتركوا الدواوين تدار في البداية بلغاتها الأصلية، لكن قرار عبدالملك بن مروان بتعريب الدواوين كان فاتحة ثورة كبرى في تاريخ انتشار العربية وازدهارها، ينبغي أن تكون موضوع تأمل عميق، ولقد بدا وكأن هناك خيارين: إما أن يتعلم فتيان العرب فنون إدارة الدواوين الكتابية والحسابية والتنظيمية «والبروتوكولية» فيضيفون هذا إلى لغتهم الفصحى التي توارثوها، وإما أن يتعلم فتيان «الموالي» اللغة

الفصحى، التي أصبحت لغة الدواوين والعمل والوظائف، بالإضافة إلى كونها لغة الدين، فتضاف اللغة المكتسبة إلى الخبرة المتوارثة في أمور التنظيم والإدارة، ويتم الحفاظ من ثم على مصدر الدخل المادي والمكانة الاجتماعية، ويبدو أن الحل الثاني في مجمله كان أقرب إلى طبع الفريقين معا العرب والموالي، فتعلم الموالي واستراح العرب، وتشكلت من ثم طائفة كتاب الدواوين في معظمها من الموالي، ولأن لغتهم «متعلمة» فلقد جنحت إلى هذا النوع من البسط والسهولة والنزعة العلمية التي تقترب بها من لغة الصحافة الآن، ولكن لأنهم أيضا حريصون على إرضاء الذوق العربي فلقد كانوا يجنحون أحياناً إلى مغازلة بعض قيم هذا الذوق مثل «الإيجاز» و«الكثافة»، ولعل هذا هو مصدر المفارقة التي أشار إليها الدكتور ناصف حين يقول: [16] «وكانت طبقة الكتاب تعطي للإيجاز وقارا، وقد عرف عنها ما يسمى باسم «التوقيعات» وكان للتوقيعات تقاليد من أهمها التعبير القليل، لذلك نلاحظ شيئا من المفارقة بين التشيع للغة الحياة من ناحية، والتشيع للعبارة المحكمة الموجزة من ناحية أخرى... ولكن ظروف الحياة... كانت تساعد على أنماط كثيرة من المفارقة والتناقض... وربما كان هذا التناقض مظهراً للسلطة التي تريد الطبقة الخاصة أن تمارسها، وكان الإيجاز نوعا من إحياء اللغة القديمة، أو الاعتراف بمكانتها، ولكن ظروف الحياة كانت تقتضي محاولة متعثرة بغية الوصول إلى لغة قريبة من الناس».

إذا كانت بلاغة الكتاب قد مثلت نوعا من الصراع بين لونين من «الثقافة اللغوية»، فإن الدكتور ناصف يرصد نوعا آخر من الصراع تم هذه المرة حول مفهوم «الكمال» بين كل من البلاغيين والفلاسفة والمترجمين، وهو صراع يمتد حتى يصل إلى جوهر وظيفة «الكلمة الجميلة» وهو ما يراد منها «الفائدة» كما قد يتوخى ذلك الفلاسفة والمترجمون، أم «الإمتاع» الذي تدور حوله جهود البلاغيين «والواقع أن طبقة الفلاسفة أشارت منذ البدء إلى المخاطر الأساسية المتعلقة بالمثل البلاغية، وكان من الطبيعي أن يحارب الفلاسفة فكرة البلاغة، أو تحقيق المنافع، أو الاستجابة لكل ظرف من الظروف. فضلا عن تلك السهولة التي أذاعها الكتاب... رأى الفلاسفة أن صناعة البلاغة خادمة للأهواء وليست خادمة للحقيقة، وكان من الطبيعي أن يكون الذين يتشيعون للفلسفة أقل كثيرا من الذين يتشيعون للبلاغة، والذين يكرهون الفلسفة ويتشيعون بوعي أو بغير وعي لصناعة البلاغة» [17] وبين الفلاسفة والبلاغيين وجدت طائفة وسط بين الطائفتين، وهي طائفة علماء الكلام لأنها لم تكن تعنى بالمجردات وحدها، بل كان من أهدافها ما سمي بحسن الإفهام، وهو هدف دفع المتكلمين إلى أن يستعينوا بوسائل البلاغة ويمزجوها بجانب من مقاصد الفلاسفة، ولقد دفع اشتغال المتكلمين والمعتزلة على وجه خاص بالجوانب الفلسفية والبلاغية واللغوية، دفعهم هذا فيما يرى الدكتور ناصف إلى أن يجعلوا بناء اللغة متموجا غير ثابت وأن يضيفوا إليه عناصر خفية بغية الإقناع وأن يروضوا كلا من اللغة والأفكار، وربما جنى هذا التلاعب باللغة على طبيعة وأهداف دراستها فقد حرمها في الواقع من ثبات القوام حينما جعل مفاهيمها قابلة للالتثناء خدمة لأفكار معينة، وحينما ابتعد باللغة عن أن تكون موضوع دراسة لذاتها، وجعلها أقرب ما تكون إلى الوسيلة التي تخدم غاية لذاتها، ولو أن اللغة تركت لكي تدرس باعتبارها غاية في ذاتها لكان من الممكن لدراساتها أن تتطور في اتجاه مخالف.

لقد تجسد هذا الصراع في القرن الثالث الهجري، وهو عصر من عصور ازدهار الثقافة وعصور التناقض الحاد، وانبثاق روافد كثيرة بعضها وافد من عمق التراث العربي، وبعضها وافد من الثقافات الأجنبية المترجمة،

وأصبح التعصب لعلوم البلاغة واللغة يقابله التعصب للفلسفة والمنطق والرياضة والفلك وكاد القرن يتوزع، وتتوزع معه العقلية العربية الإسلامية، بين ماسمي بالكمال الحقيقي عند الفلاسفة، والكمال الظاهري عند البلاغيين، وعاد كل فريق يهاجم الآخر، البلاغيون يهاجمون الفلاسفة والمترجمين لضحالة عباراتهم وتفككها، وهؤلاء يهاجمون البلاغيين واللغويين لضحالة تفكيرهم، وعلى حد تعبير الدكتور ناصف فلقد كانت البلاغة هي أوضح التعبيرات اختصارا للدلالة على أن القرن الثالث كان يعاني من أزمة شنيعة، كانت تعوزه وحدة الثقافة التي يتماسك بها المجتمع، ولهذا علا صوت البلاغة، وأصبح بعض الناس الذين أوتوا حظا واضحا من العلم في هذا الفن أو ذاك، يخجلون أحيانا لأنهم لا يملكون من البلاغة مثل ما يملك آخرون، لا يعترفون لهم بقدم راسخة في المعرفة.. ولعل ما يشبه هذا ما حدث من الجفوة بين المترجين والبلغاء.. كان البلغاء طائفة من الناس، بلغ بهم التشيع لحسن الإفهام مبلغا كبيراً، ولهذا أصبح من المألوف أن يهاجم كل جهد يبذله المترجم في سبيل الدقة أو في سبيل الأمانة لمعنى الذي يؤديه إلى لغة أخرى»[١٨].

إن هذا الصراع الثقافي أدى إلى لون من الانفصال بين جوهر التفكير وشكله وتم الانتصار لما سمي بسهولة الإفهام وحسن الأداء ولما أطلق عليه «الطبع» ويكاد أن يقترب معناه في ضوء هذا الصراع من معنى الفطرة الساذجة، التي تتجسد في شكل الخوف من الاستسلام للثقافة الجديدة، لكيلا يؤدي ذلك إلى رفض القيم القديمة وانتصار الشعوبية، ولقد نتج عن تجسيد مظاهر التطور الثقافي في شكل هذه المواجهة الثنائية، أن أصبح «المعتدلون» من المثقفين ينظرون للقديم على أنه أصل وللحديث على أنه فرع عنه مهما علا.

وربما كان كتاب البديع لعبدالله بن المعتز، فيما يرى الدكتور ناصف، واحدا من الكتب التي تجسد مفهوم البلاغة المعزولة عن الثقافة، أو بلاغة الظرف التي يحتاجه أهل المواسم: «وخليق بنا أن نسمي كل هذا باسم البلاغة المتميزة في الفن وأمور الشعر، وخليق بنا أن نلاحظ كيف غزا هذا المفهوم البلاغي عقل ابن المعتز في نظرته إلى الشعر القديم حتى خيل إلى القارىء أن الفروق بين أطوار اللغة العربية فروق كمية، ولن يعنى أحد عناية كافية بالفروق الكيفية، ومهما يكن من شيء، فإن كتاب البديع لابن المعتز أول الآثار المنظمة دليلا على مفهوم البلاغة المعزولة عن الثقافة، أو مفهوم البلاغة التي تنشأ من احتياجات أهل الحضارة حين يستغنون عن الثقافة»[١٩].

هذا الموقف البلاغي المتمثل في العناية بظاهرة «الكلام الجميل» دون بواطنه، هو الذي دفع الفلاسفة إلى أن يرموا الأدباء بأنهم لا يعرفون حقائق الأشياء، وأنهم يكتفون بالتأكيد على إدراك «الكياسة» ومعرفة «المحاسن والأضداد».

وإذا كان كتاب البديع يقدم هذا الانطباع في رأي الدكتور ناصف، فإن كتاب «نقد الشعر» لقدامة يقدم الانطباع المقابل حيث نرى بعض مظاهر الخضوع النبيل لبعض التزامات المعرفة، فقدامة يربط المديح بالعقل اقترابا من موقف الفلاسفة، ولكنه يعطي لمفهوم العقل مرونة كبيرة، ويحاول إقامة صرح فلسفي لأهم باب من أبواب الشعر العربي، ولعل قدامة في جنوحه هذا قد تعمد ألا يضع كلمة «البلاغة» في عنوان كتابه، وظل انطباع الدكتور ناصف عنه أنه يمثل الوجه المقابل للجاحظ، فالجاحظ يميل إلى «البلاغة»، وقدامة يميل إلى القصاص منها، والجاحظ يتحدث عن قوة الألفاظ، وقدامة يرى أن قوة الألفاظ تخدم البلاغة والكذب معاً.

وإذا كانت المؤلفات البلاغية الأولى قد دارت حول هذين المحورين اللذين يمكن أن يسميا بمحوري «المتعة والفائدة»، فإن بعض المفاهيم سيطرت على البحث البلاغي، وعاقت من قدرته على الحركة، ومنها مفهوم «الدلالة» والزعم بأن هناك دلالة وضعية أصلية للفظ يتم الانتقال منها إلى دلالة لزومية في التعبير الأدبي دون تجاهل الدلالة الأولى. وهذه العملية المتخيلة زخرت كثيرا بالبحث البلاغي، فقد اقتضت فكرة «الانتقال»، «الهبوط» من جانب الأفكار أو الارتفاع من جانب الأشياء المحسوسة أو البديهية على حد تعبيرهم[20]، كما حولت فكرة الدلالة الوضعية نفسها، تاريخ البلاغة إلى تاريخ للحجر على الأفكار، واستحال التسليم بفكرة شعرية أو ذكية مالم تنبع من الدلالة البسيطة الأولى، وإن كان بعض المفكرين والمفسرين خاصة قد ضجروا من مسلمة الدلالة كما يشير إلى ذلك الدكتور ناصف حين يقول: «ومن الواضح أنه كان من الصعب من الناحية العملية الالتزام بمبدأ الدلالات الوضعية أو الأصلية، فقد ازدهر العقل الإسلامي في ضوء تناوله للقرآن الكريم حينما استغنى أو تعالى عن التثبت بهذه المبادىء الجامدة التي تهاوت أمام روعة عقول بعض المفسرين، وإحساسهم أن لغة القرآن أكبر من التاريخ»[21].

لقد أسهم النحاه بدورهم في إشاعة فكرة الدلالة من خلال الحديث عن دلالات التركيب الاسمية أو الفعلية المتصلة أو المستأنفة، والسعي إلى تثبيت مبادىء للدلالة يوسم ماخرج عليها بالشذوذ، ولقد كان الخلاف الذي يدور بين النحاة أحيانا، قائما على ما يسمى بفلسفة الإعراب، وليس حول دلالات التركيب، أو حول التوكيد الذي كان يتردد كثيرا في كلامهم والذي انتقل منهم تحت مسمى الادعاء والمبالغة، وفي هذا الإطار فقد سيطرت فكرة التوكيد بهدف إزالة الشكوك، أو دفع الشبهات، وكان المخاطب الأثير عندهم، هو المخاطب المفكر الذي تزداد درجات التوكيد كلما زاد إنكاره الواقعي أو المدعى، وكأنه لا يوجد «مخاطب مقتنع» أو مخاطب صديق، أو جدال للمرء مع ذاته وهو محور هام من محاور الإبداع الشعري، غفل عنه النحاة والبلاغيون حين افترضوا دائما وجود المتكلم «المتفق مع نفسه»، ولو أنهم التفتوا إلى مبدأ العقبات والتيارات المختلفة داخل النفس عند الشعراء لكان ذلك أجدى، وفي هذا الإطار يرسل الدكتور ناصف إشارات سريعة إلى قضية «استيعاف الصاحب» في الشعر القديم، وإمكانية دراستها التطورية عبر العصور، وكذلك إلى إمكانية دراسة التطور في وسائل الربط بين ما يمكن أن يسمى باللغة الإعرابية واللغة الحضارية، وقد كان بشار يحاول أحيانا أن يقلد اللغة الأولى فيوقع معاصريه في ارتباكات تفسيرية. إن هذه الملاحظات المتناثرة عن «اللغة والثقافة والمجتمع» التي قادت الدكتور ناصف من عمق العصر الجاهلي وسجع الكهان فيه، إلى مناطق التماس بين النحو والبلاغة أو بين سيبويه وعبدالقاهر، هي التي قادته أيضا إلى أن يطور في الفصل الثاني قضية «النحو والمنطق والخطابة» منطلقا من إشارة طه حسين إلى أن دلائل الإعجاز، كانت محاولة للتوفيق بين أرسطو والنحو العربي، ومؤكدا أن عبد القاهر كان يهتم بملاحظات سيبويه عن علائق التركيب وأنساقها، وهي الملاحظات التي طغت عليها فلسفة العامل وتبريراتها مما أكد فكرة الخصومة والجدل في المجتمع، وفي محاولة للربط بين جوهر الشواغل النحوية والبلاغية، يرى الدكتور ناصف أن فكرة «التوكيد» لاتزال تسيطر على كلا الحقلين، فالمصطلحات النحوية قائمة على فكرة التوكيد، ممثلة في البدل وعطف البيان والصفة، أو على فكرة تأكيد المستوى الأول، «العمدة»، وإضافة لواحق إليه، كالمفعولات والحال، والبلاغيون أيضا يدورون في نفس المحور، وكل ذلك يعطي فكرة ميتة عن اللغة وحالة السكون، ويؤكد فكرة الصورة المنمقة باعتبارها جوهر البلاغة والنحو، ولقد دخل المنطق إلى هذا الميدان، ودخلت ترجمات التراث اليوناني وخاصة كتب أرسطو وعلى

نحو أخص كتاب الخطابة، وكان لها جميعا آثار لم تكن كلها إيجابية في رأي الدكتور ناصف: «وإذا كان المنطق قد أفسد على عبدالقاهر تعمق اللغة أحيانا، فقد أفسد عليه كتاب الخطابة أكثر مما صنع المنطق، ومن المعلوم أن الخطابة هي فن رياضة المنطق وتيسيره، وكان الباحثون المتقدمون يرون كتاب الخطابة جزءاً يكمل منطق أرسطو، ونستطيع أن نقول دون مبالغة، إن الاهتمام بسياسة المخاطبين في النحو والبلاغة، تأثرت من بعض الوجوه بما قاله أرسطو، ذلك أن الخطابة على عكس المنطق يعنيها أمر المجتمع واعتقاداته»[٢٢].

إن الخلط الذي وقع فيه البلاغيون من جراء التأثير بكتاب الخطابة، هو المزج بين هدف الشاعر وهدف الخطيب، فإذا كان الخطيب يهتم بالجمهور والإقناع فإن الشاعر يهتم بنفسه، ومن ثم فإن إثارة قضايا حول توجيه الخطاب الشعري إلى المنكر أو الشاك أو المتردد وما تفرع عنها يمثل خلطا بين حقلين مختلفين، وقد كان لهذا الخلط آثاره البعيدة في المعالجة البلاغية.

يفتتح الدكتور ناصف فصلا خاصا عقده بعنوان «فتنة اللغة»[٢٣] قائلا: «يقال إن لفظ البلاغة يعني الوصول والانتهاء، وقد تصور أجدادنا ــ فيما يبدو ـ أن الإنسان يعرف في كل حال غايته ويعرف كذلك إن كان قد بلغ هذه الغاية، وكان أجدادنا يتصورون أيضا أن نظام البلاغة كان يعني ضربا من الأهداف التي اصطفها الباحثون... وعلى الباحث أن يذكر هذه الملاحظة البسيطة المفيدة، كل دراسة للغة تطوي في داخلها العناية ببعض الأهداف دون بعض، ومن ثم كانت مراجعة هذه الدراسة في ظروف النهضة، ضرورة لا تستطيع الغض من أهميتها».

وفي سبيل تحقيق هذه المراجعة، يطرح الدكتور ناصف مجموعة من الأسئلة العميقة حقا، يتحرك خلالها بين حقلي التنظير والتطبيق في قراءة الشعر خاصة، وبين الوسائل والغايات، ويقترب أحيانا من حقول التربية الحديثة، ومخاطر فقدان الدربة الكافية على استشفاف مدلول الكلمات في سياقها، وهو يلاحظ على ضجة البلاغيين والشراح أنهم اهتموا بالاعتقادات العامة، وأغضوا عما يضطرب في العقول بمعزل عنها، وتصوروا سهولة الوصول إلى ما يمكن أن يسمى بوحدة الرأي العام، ولم يكن تعاملهم مع الذات المفردة، وإنما مع النظام العام للمجتمع، ومن ثم جاء التشكيل العام للبلاغة صورة من تشكيل المجتمع القديم. فهناك «العرف» الذي تخضع له العامة وفي مقابله توجد «القيم الخاصة» التي تتمتع بها قلة مميزة، وليس نظام القصر والتقديم والتأخير في الواقع إلا صدى لذلك التقسيم الطبقي الاجتماعي، وإذا كان القدماء يرون أن البعض يعطي، والبعض يأخذ، فنحن قد نرى الآن أن الكل يعطي ويأخذ، وكل يفسر اللغة والبلاغة حسب رؤيته: «ومن الممكن أن نلاحظ أن الأبحاث البلاغية ترعرعت في عصور قوامها الاضطراب السياسي والاجتماعي، فلا غرابة في أن نجد أصداءها تنعكس على طبيعة المشاعر التي يبحث عنها الشراح، أو المشاعر التي تكمن خلف العناوين الظاهرة التي تواجهنا في أول وهلة، والعلاقات اللغوية في البلاغة لا تعدو أن تكون نوعا من اختلاط الدفاع والهجوم، وكان نمو الدراسات اللغوية في اللغة العربية يعني مع الأسف تأصيل هذه الفلسفة، وكان يعني أيضا نوعا من الانحراف عن دراسة فن الشعر إلى العناية بما تسميه الآن باسم الدعاية»[٢٤].

إن هذا الاضطراب السياسي وتداعياته الاجتماعية أدى إلى اضطراب القصور في وظائف «الكلام الجميل» الذي أصبح يخدم مبادىء متعارضة مثل: الدعاية والاستمالة ومطالب فن الشعر، وذلك ما جعل النقاد «المجددين» يثورون على الفهم التقليدي لوظيفة سحر التعبير، ويطالبون بعدم الاستسلام أمام سلطانها، ولم

يكن نقد جماعة الديوان لشوقي وحافظ والمنفلوطي في بعض جوانبه إلا تجديداً لفكرة الثورة على هذه المفاهيم المتوارثة . وطرح بدائل لها .

إن التفتيش عن بعض مظاهر الاستسلام لسحر اللغة يمكن أن يقودنا حتى إلى أكثر الشعراء اشتهارا بالنزعة العقلية ، فضلا عن الشعراء الآخرين ، والدكتور ناصف يناقش من هذه الزاوية أبيات أبي العلاء المشهورة .

أفيقوا أفيقوا ياغواة فإنما ... ديانـاتكم مكر من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا ... وبادروا وبادرت سنة اللؤماد
يقولون إن الدهر قد حان موته ... ولم يبق في الأيام غير ذماد
وقد كذبوا ما يعرفون القضاءة ... فلا تسموا من كاذب الزعماء

فلا يرى فيها إلا لونا من «الفكرة الجائزة» التي تصل إلى هدفها من خلال سحر الكلمة ، ووسائل التكرار، واستخدام ألفاظ جارحة كالمكر والحطام واللؤماد والقدماء «وأراد أن يجعل لاجتماع هذه الألفاظ قوة غير عادية يحاول من خلالها أن يستميل إحساس القارىء الذي يجد في نفسه هوى ولا يعرف للقصد سبيلا . إن الانفعالات إذن تصنع على حساب الأفكار وعلى حساب حقوق الثقافة ، ونحن نعيش على حساب بلاغة التميز، وهي آراء انتزعت من العقل وأخذت من النفس كل مأخذ ، وأصبحت تشكل بلاغة الدعاة والساسة ، وبعض موجهي المجتمع ، ثم ماهو «الصواب» الذي يوصف به الكلام الجيد؟ إن المشكلة التي وقع فيها البلاغيون والشراح القدماء هي أنهم كانوا يتحولون عن «الصواب الخالص» ، وغفلوا عن ألوان من «الصواب الصادق» الذي يمكن أن يرسم وقد أحاطت به بعض الشكوك دون أن تقضي عليه ، ولقد استعانوا في التغاضي عن كثير من التساؤلات إذا تم تمرير الأمور من خلال «المهارة اللغوية» ولا يزال المجتمع يحتال على العقل بفضل المهارة اللغوية ، فالمهارة اللغوية لم تكن في يوم من الأيام نعمة وبركة خالصة ، فإذا جلسنا إلى أنفسنا وإلى تلاميذنا فما أحوجنا إلى أن نتذكر هذه الملاحظة البسيطة» .

والدكتور مصطفى ناصف يسوق هذه الملاحظة الأخيرة في مرارة هادئة ولكنها عميقة ، وأحسب أنها ملاحظة جوهرية تكاد تنسحب على مجمل أفكار الدكتور ناصف نفسه ، وآرائه التي تناثرت في مقالاته وبحوثه وكتبه منذ أكثر من ثلاثين عاما ، وكانت في طريقة عرضها تعني بعمق الفكرة أكثر مما تعني بالبريق السطحي الذي يسمى أحيانا بالمهارة اللغوية ، وأذكر أنه عندما كنا ندرس الأدب في الجامعة في أواسط الستينات كان ارتياد كتب الدكتور ناصف محكا لمعرفة القدرة على السباحة في المياة العميقة ، وكنا نتواعد على نية ارتياد هذه المحاولة جماعات ، لكننا نذهب إليها ، أو نعود منها وحدانا ، يخفي كل منا حصاد ما جمع ، لا يطلع عليه سواه تهيبا وحذراً من أن يقال إنه لم ينتبه إلى جوهر الأمور ، أو إلى معظمها ، ولم يكن يخفي كثير من القراء ، وحتى بعض كبار الأساتذة ، عدم ارتياحهم ، أو على الأقل عدم إشباع ظمئهم ، بل إن أستاذاً جامعياً مشهوراً كتب في هذه الفترة مقالا نقديا عن كتاب «الصورة الأدبية» للدكتور ناصف ، استهله بالعبارة الشهيرة التي يرويها القدماء عن حيرة بعض النقاد أمام لغة أبي تمام : «قيل لأبي تمام : لم لا تقول ما يفهم؟ فأجاب : ولم لا تفهم ما يقال؟» . لكن الذين كانوا على ألفة بأسلوب الدكتور ناصف وهم كثيرون ، كانوا ينصحون أصحاب محاولات الارتياد ، إذا أحسوا أن بعض الإحباط يحوم من حولهم ، أن يعبروا على فقدان

«البريق الأول» أو ما يسمى بالمهارة اللغوية، والتي قد يمتلكها أناس ولا يمتلكون سواها والتي ليست، كما يقول الدكتور ناصف نفسه «بركة ونعمة خالصة» بل إنها قد تكون نقمة على تاريخ البلاغة، وعلى كثير من جوانب التفكير والحضارة، كما هو الشأن في كثير من استعمالات المهارة اللغوية في حياتنا المعاصرة، وفي جانب من تراثنا. إن المهارة اللغوية جزء من صناعة الرأي والتأثير فيه، ولعبة الديمقراطية الحقيقية أو الزائفة، والتأثير في مصائر الأفراد والأمم استرضاء أو إثارة، واحتواء باسم الحنو، أو امتصاص باسم الحماية، وتصوير الصديق في صورة العدو القبيح، والعدو في صورة الأخ الحاني، وتخييل ماتراه العين على إنه خداع للحواس، ومالم يقع على أنه خطر محدق يملأ السمع والبصر، وفي هذا الإطار تبدو لعبة «المهارة اللغوية» ومخاطرها قديمة متجددة، ولا تختلف في ذلك عيون الأقمار الصناعية، وأقلام كبار المعلقين في كبريات وسائل الإعلام العالمية، عما لاحظه مالك بن دينار على بلاغة الحجاج بن يوسف الثقفي حين يتحدث عما فعله بأهل العراق وما فعلوه به فيبدو وكأنه المظلوم وهم الظلمة، لا يختلف هذا عن ذلك إلا باختلاف وسائل العصر في الإرسال والتلقي، ولكن تظل خطورة «المهارة اللغوية» هي هي في الحالتين، وتظل امتداداتها على نفس الدرجة من الخطورة في السياسة والدعاية والتربية و مجالات العلم المختلفة.

والإحساس بهذه المخاطر كان كامنا منذ بدايات الفلسفة الإنسانية، كما يشير الدكتور ناصف، فلقد فرق اليونان بين الكمال الحقيقي المتمثل في الفلسفة، والكمال الظاهري المتمثل في البلاغة، وعد أرسطو المهارة اللغوية شيئا بين الحق والكذب وملتقى للمتناقضات، أما أفلاطون فقد ميز بين فن التفكير الذي يصعد بنا من المحسوس إلى المعقول، وفن الخطابة الذي يهبط بنا من المعقول إلى المحسوس، وفن المحبة الذي يميّز عن فن البلاغة: «كان أفلاطون يرى أن فن المحبة متميز عن فن البلاغة، وهذا النوع من التفريق من أوجب الأمور علينا حين ندرس التراث العربي، أن فن البلاغة عند أفلاطون متميز عن فن المحبة وماكان يسميه باسم طريق الجدل الصاعد، وكان يرى أن الخطباء لا يستطيعون التأليف المشروع بين المتنافرات، فهم يضحون ببعض الجوانب، وينظرون نظرة جزئية، وكان يرى أن الخطابة تخيل الأشياء تخييلا دون أن تتماس إلى الحقائق»[٢٥] وكانت الثقافة اليونانية تدرس فن التخييل مرتبطا بفن الخطابة، وقد نقله التراث البلاغي العربي، فجعله مقترنا بالشعر، وخلال هذا الانتقال حدثت ألوان من الاضطراب ربما تكون مسئولة عن بعض أنواع القصور التي صاحبت التحليل الشعري عند فريق من النقاد القدماء والمعاصرين على السواء.

إن «المهارة اللغوية» حملت فيما حملته من سلبيات، ظاهرة يسميها الدكتور ناصف باسم «فتنة اللغة»، وجرت وراءها ظاهرة البحث عن «اللغة النقية» وفي بعض الفترات التاريخية اعتبر الخروج إلى البادية حجا لغويا وتطهرا مما أصاب اللغة أو شابها خلال الاختلاط باللغات الأخرى، وقد انعكس ذلك أيضا على مفهوم الثقافة، ولم تكن الحرب التي أعلنها واحد مثل ابن قتيبة في مقدمة كتابه «أدب الكاتب» على الثقافة الوافدة إلا انطلاقا من فكرة الدفاع عن اللغة النقية ولقد أدى ذلك إلى لون من التناقض بين حركة الثقافة واللغة في القرنين الثالث والرابع الهجري، فعلى حين كانت الثقافة تتقدم نحو الأمام، كان التعبير الأدبي ينمو نحو الوراء في شكل زخارف وأبنية متشابهة على حساب الدقة والوضوح.

ولقد تناسينا هذا الصراع، ونحن نتعامل مع التاريخ الجمالي للغة فلم تحظ «لغة الثقافة» منا بالدراسة الكافية، ونحن ندرس الآن لغة «الرسائل الديوانية» أكثر مما ندرس جماليات اللغة المثقفة وتطور القدرة على التعبير عن أفكار جديدة عرفتها العربية من خلال تجاربها أو اتصالها بالثقافات الأخرى.

ونحن محتاجون إلى أن نلاحظ هذا جيدا، ونحن نخطط لمناهج التعليم الحديث، بحيث نهتم باللغة باعتبارها «وسيلة» جميلة لا باعتبارها غاية في ذاتها، يقول الدكتور ناصف[٢٦]: «إن تاريخ اللغة العربية الحديثة يتسع للكثير مما يجب أن يكون جزءاً من منهج دراسة بلاغية، ذلك لأننا حتى الآن كثيرا ما نتشبث باللغة من حيث هي غاية ولانولي عنايتنا لدراسة اللغة الحديثة من حيث هي وسيلة جميلة، وبعبارة أخرى، إن الخروج الشاق من عالم الألفاظ إلى عالم الأشياء ترك آثارا في اللغة العربية ينبغي أن تكون جزءاً من عناية الدارسين، فلم يكن هذا الخروج عملا خاليا من التوتر والصراع، إن دراسة التطابق والمفارقة بين الفكر واللغة وآثار الولاء للفكرة المتطورة النامية التي هي خلاصة تاريخ الجهاد في اللغة الحديثة ينبغي أن يشغل واضعي المناهج، فكل منهج يبدأ بتمحيص الإنجازات اللغوية والعقلية المعاصرة التي تتمثل في ملاحظة ما أصاب اللغة من تطور في مدلولات ألفاظها وبناء تركيبها، فعصرية المدلولات والتراكيب جزء من حساسية الدارس للبلاغة العربية في وقتنا هذا.

إن دراسة الثقافة في هذا القصور تعد جزءا أساسيا من دراسة اللغة، وليست منفصلة عنها، وكذلك أيضا تطور استخدام ألفاظ السياسة مثل شيوع مصطلح «الحقوق والواجبات» في عصر، أو «الفضل والكرم» في عصر آخر، كل هذا داخل في إطار عمل البلاغي الحديث، فالأساليب هي صانعة الثقافة، واللغة تكشف حركة المجتمع، وهناك مشاكل كثيرة، لا يمسها البحث البلاغي المعاصر، مع أنها ينبغي أن تدخل في مجال اهتمامه مثل الخلط في التعبير بين الرغبات والحقائق، وقدرة «الإشارة» اللغوية على كشف مدى الصفاء أو الخلط بين التفكير والأماني، ثم مشكلة «الالتباس» في تعدد احتمالات المعنى المجرد، ومخاطر عدم التدريب على تنمية قدراتنا على التحديد.

إن الروح العلمية من هذه الزاوية ينبغي أن تكون جزءاً من بنية التفكير البلاغي السليم، ويمكن أن ينتج عن غيابها إطلاق صفة الجمال على أشياء لا تستحق هذه الصفة، وجزء من مهمة البلاغي، ينبغي أن يكون التفريق بين الكتابات «القيمة» والكتابات «الناجحة» التي قد لا تكون كل عناصرها قيمة بالضرورة، وكل هذه الملاحظات التي تستشف من كلام الدكتور ناصف، تعود بنا إلى النقطة الجوهرية في فكرة كتابه هذا، وهي ضرورة التفرقة بين المتعة والفائدة، عند التحدث عن وظائف الكلام الجميل.

من المخاطر التي أثرت على نمو البحث البلاغي في التراث هذه التجزئة المفتعلة بين فكرة الصدق وفكرة الانفعال وهو ما عالجه الدكتور ناصف تحت عنوان «الصيغة الإنسانية للكلمات» وتحديد مفهوم الصدق عند البلاغيين يحتاج إلى مناقشة، هل هو مطابقة الكلام للواقع، أو مطابقته لاعتقاد صاحبه، أو للأمرين معا؟ ألا يمكن أن تكون المطابقة مع ما يتمناه الإنسان، أو ما ينبغي أن يكون؟! لقد ساد الاعتقاد بأن الفلاسفة وحدهم هم الذين يعرفون الواقع، وأن الشعراء يستطيعون أن يدركوه، ولقد اضطر الشعراء أحيانا للثورة على مقاييس المنطق وكانت صيحة البحتري المشهورة:

كلفتمونا حدود منطقكم   والشعر يغني عن صدقه كذبه
ولم يكن ذو القروح يلهج   بالمنطق ما نوعه وما سببه

ولقد أدى هذا التقابل الحاد إلى ما يمكن أن يسمى بسوء سمعة الشعر عند بعض المفكرين في القرن الثالث حيث ظهرت مقولات تدعو إلى أن الشعر لا ينبغي أن يكون له رسوخ في القلب ولاثبات في العقل، وربما كان هذا كله نابعا من تأثير الظاهرة الدينية التي بدأ بها المجتمع الإسلامي، وكان «الصدق» فيها من صفات النبوة، وكان الشعر على عكس ذلك «وما علمناه الشعر وما ينبغي له»[٢٧] ومن ثم فلقد كانت هناك نظرة ترى بأن الشعر خطر على المجتمع الإسلامي، ولكن صوت الشعراء وأصحاب المصالح المستفادة من الشعر كان أعلى من صوت المعترضين عليه، ولقد نجح المعترضون على الأقل في ترسيخ فكرة أن الانفعال ـ وهو جوهر الشعر ـ عمل غير فكري ولا يتصل بالصدق إلا في حالة النبوة أو التصوف، وهو عادة يتم دون روية، وأن التخيل هو التعبير المهذب عن الكذب المباح، وقد أدت هذه الخلخلة بين الانفعال والصدق إلى هز فكرة الثقافة، وأفقدت المجتمع الإسلامي جانبا من الوحدة الباطنية.

يعود الدكتور مصطفى ناصف إلى القرن الثالث بين الحين والحين، في كتابه الذي بين أيدينا، ولأن الكتاب ظهر أولا في شكل مقالات أو أبحاث مستقلة، فقد دخله قدر من تكرار المسائل المثارة، وإن كان التكرار لا يخلو في كل مرة من إضافة لمسة هنا أو هناك، ومن ثم فإن الفصل الذي عقد عن «اللغة والتفسير» يثير قضية ذوق الجاحظ في التأليف القائم على الاستطراد والانتقال ويتساءل إن كان نجاح هذا النموذج في القرن الثالث الهجري يحمل دلالة ميل المجتمع إلى السهولة واليسر أكثر من ميله إلى التعمق والتفكير، وهل كان كتاب «البيان والتبيين» إشباعا لحاجة البسطاء من سحر اللغة في مقابل دقة الفلاسفة في التفكير والثقافة؟ إن لغويي القرن الثالث، من هذه الزاوية، ربما كانوا أعمق منهجا عندما اهتموا بدقة التقسيمات اللغوية، وقامت عندهم مقام الثقافة الفلسفية، ولكنهم بدورهم سطروا من شيوع بعض المصطلحات الفلسفية كالجوهر والعرض، على حين أظهر الفلاسفة بدورهم عدم استيعابهم أحيانا لدقة وظائف الأساليب اللغوية، ولم يكن ذلك كله في صالح نمو وتطور الثقافة واللغة.

لقد كان الجاحظ وابن المعتز مثلا يظهران لوناً من الافتخار بأن اللغة القديمة حوت كل شيء على الرغم من ابتعادها عن الثقافة، وأدى انعدام الحاسة الفلسفية عند واحد كابن المعتز إلى أن يغفل وهو يسرد ألوان البديع عن الخواص الجوهرية التي يمكن أن تربط بين هذه الألوان مكتفيا بإيراد الأمثلة القديمة، ومن هنا بدأ النمو في التقسيم دون نمو مماثل في الخبرة الذهنية، وبدأت تظهر ألوان من الولع بالمحاسن والأضداد، وهي ربما كانت تعني في النهاية عدم احترام التفكير السليم.

ولقد جرى في القرن ذاته نوع من عدم الالتفات إلى حيوية لغة الحديث الطبيعي، عندما قسمت اللغة إلى سوقية وخاصة واقتصر دور الأولى، في أحسن الأحوال، على الملح والنوادر، واكتسبت الثانية قيمتها من قيمة من كانوا يتحدثون بها، ومن هنا جرى إضفاء الحكمة على اللغة «الصناعية» وتحت شعار جذاب هو «النقاء» أصبحت بحوث اللغة لا تقوي انتماء الإنسان إلى نفسه ومجتمعه.

ويطيب للدكتور ناصف أن يجعل من نموذج قدامة بن جعفر، نموذجا يقابل الجاحظ، فعند قدامة يتمثل عدم الرضا عن النموذج البلاغي الشائع الذي لم يكن يهتم بولاء الفرد لتفكيره ووجدانه بقدر ما يستجيب لحاجات السامعين، وهو يهتم على عكس الجاحظ بالتصفية والتدقيق، وهو يهتم كذلك بالحدود والقوانين على حين يخلط الجاحظ بين المتناقضات ولا يعتبر بالحدود، وإذا كان دافع الجاحظ هو البحث عن «التسلية»

فإن دافع قدامة هو البحث عن «الحقيقة» وشاغل الجاحظ هو سحر اللغة، في حين ينشغل قدامة بالبحث عن الدقة، وإذا كان الجاحظ وقدامة يقدمان «ثنائية» في القرن الثالث، فإن «ثنائية» أخرى تلفت نظر الدكتور ناصف في هذا القرن وهي تتصل بالتقابل الذي يمكن أن يوجد بين الباحثين في بلاغة القرآن والباحثين في بلاغة الشعر، فالبحث القرآني اهتم بموضوعية اللغة، في حين اهتم البحث الشعري بحاجة المخاطب وبالدعاية والجاحظ نفسه كان يتبع المنهجين في مواطن مختلفة، ولعل ذلك أثر على فكرة دراسة الاستعارة إذ عوملت عند بعض البلاغيين بمكيالين: مكيال الاستعارة القرآنية، ومكيال الاستعارة الشعرية، وعبد القاهر نفسه كان نموذجا ـ في بعض الأحيان ـ لهذه الثنائية الضارة، وعلى كثرة ما وقف الدكتور ناصف أمام نصوص عبدالقاهر في هذه القضية وغيرها، فإنه لم يلتفت إلى نص هام في أسرار البلاغة يقول فيه عبدالقاهر[٢٨]: «واعلم أن الاستعارة لا تدخل من قبيل التخيل، لأن المستعير لا يقصد إلى إثبات معنى اللفظ المستعار، وإنما يقصد إلى إثبات شبه هناك، وكيف يعرض الشك في أن لا مدخل للاستعارة في هذا الفن، وهي كثيرة في التنزيل على ما لايخفى». فعبد القاهر يهون من شأن التخيل، ويخرج الاستعارة منه حين يتصل الأمر بالاستعارة القرآنية، لكنه حين ينتقل إلى الحديث عن التخيل والشعر، تصدر عنه نغمة مخالفة، فهو يقول في أسرار البلاغة أيضا: «والصنعة إنما يمد باعها، وينشر شعاعها، ويتسع ميدانها، وتتفرع أفنانها حيث يعتمد الاتساع والتخييل ويدعي الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل، وهنا يجد الشاعر سبيلا إلى أن يبدع ويزيد ويبدأ في اختراع الصورة ويعيد، ويصادف مضطربا كيف شاء واسعا، ومددا من المعاني متتابعا، ويكون كالمغترف من غدير لا ينقطع، والمستخرج من معدن لا ينتهي»[٢٩].

إن هذه الثنائية في معالجة النصوص عند البلاغيين يمكن أن تلخص دوافعها ونتائجها في عبارة واحدة: كان النص الشعري يقترب من القارئ، على حين كان القارئ يقترب من النص القرآني.

لكن عبدالقاهر وسع كثيراً من آفاق البحث البلاغي، وقدم إشارات لم يتم استيعاب بعضها بالقدر الكافي، وفي دلائل الإعجاز، كما يقول الدكتور ناصف، تنبه عبدالقاهر إلى أن بلاغة العربية مختلفة باختلاف عصورها ولاتزال حتى الآن أبعد من أن تتمثل هذه الروح التاريخية، وهو أيضا تنبه إلى بعض الظواهر البلاغية القرآنية من خلال تأمله للظاهرة «المفتاح» في النص، وهو منهج يتم الآن فيما يسمى بطريقة القراءة الفاحصة، ومن هذا القبيل جاء اكتشافه لظاهرة «القصر» وهو مفتاح أساسي في كثير من مبادىء القرآن، والواقع أنه لم تستوقفه في قراءة القرآن صيغ مختلفة، أو مقامات متنوعة، وإنما استوقفته أولا، صيغة كبرى هي صيغة القرآن التي انطلق منها إلى بقية آفاقها المتفرعة، وهنا يدعو الدكتور ناصف باحثي الدراسات الأسلوبية الحديثة إلى العودة إلى النص القرآني بحثا عن لحظة إشراق جديدة يقول[٣٠]: «التأذن لي بأن أقول إن العناية اللغوية الأدبية بالقرآن الكريم سوف تنضر وجه النشاط الحديث في الدراسات الأسلوبية، وسوف تؤدي من وظائف التكامل ما أتصوره تصوراً إجمالياً».

في القرن الرابع سوف يبرز الطموح إلى إقامة فلسفة لغوية شارك فيها النحاة أكثر من النقاد، وانتقل النحو من مجرد ملاحظة الصواب والخطأ إلى إعطاء الخبرة بتراكيب الأساليب العربية وهي خبرة اهتم بها سيبويه منذ القدم، وتم كذلك لون من الانشغال بلغة الترجمة وطرح التساؤلات عن مدى الدقة ودخل النحاة في جدال مع المناطقة حول شرف المعنى أو اللفظ، وحول التفريق بين المعنى (المرتبط بالعقلي والإلهي) واللفظ المرتبط بالفاني والطبيعة والمتغير عند الفلاسفة، وربما كان هذا النوع من التشابك والانفصال هو الذي فتح الباب

أمام عبدالقاهر الذي حاول أن يصل إلى مفهوم ثالث غير تمييز الصحيح من الفاسد، وتمييز منهج العرب في التفكير وجاء من خلال إعادة تحليل التعريفات الوصول إلى فكرة النظم.

وعبدالقاهر خطا خطوات كبيرة في التقدم في وصف اللغة، فلم تعد خصائص لغة الشعر تكمن في قوة الألفاظ، كما كان الأمر في الموازنة والوساطة دائما، وإنما تمت معالجتها من خلال قضية النحو، وارتفع مستوى النحو، فلم يعد «موضوعا يحفل به المشتغلون بالمثل اللغوية والذين يرون إقامة الحدود بين الصواب والخطأ، (بل هو) مشغلة الفنانين والشعراء وهم الذين يفهمون في النحو» وصار الفهم الجديد يجعل النحو زخارف اللغة كزخارف الفنون الجميلة، وارتاد عبد القاهر آفاقا واسعة من خلال منظاره النحوي، واكتشف كثيرا من طبائع العلاقات في الدعوة الإسلامية من خلال تراكيب لغوية مثل القصر، بل إنه ربما استشرف مناطق التفريق بين لغة القصة ولغة الشعر، وأرسى أساس القراءة الفنية للشعر على أسس نحوية، وهناك قضايا تشغل الأسلوبية الحديثة لا يجد الدكتور ناصف صعوبة في نسبة بداياتها إلى عبدالقاهر وتابعيه مثل تفرقة عبدالقاهر بين التركيب المنطقي والتركيب فوق المنطقي[٣١]، وتنبه الزمخشري في الكشاف إلى فروق دقيقة في الصيغ وعلاقة الغائب والحاضر،[٣٢] والدعوة من خلال ذلك كله إلى إنعاش نقد لغوي يكشف حياة الصيغة وعقباها.

إن هذا البيان النظري المستفيض حول تطور التفكير اللغوي والبلاغي، من سجع الكهان إلى جماعة الديوان، يمثل صلب كتاب اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ويقدم جملة آرائه النظرية ومناقشاته ومعارضاته للأفكار السائدة، وتساؤلاته التي تتسم بالجسارة والتمرد والطموح، ولقد ألحق بهذا البيان النظري ثلاثة فصول في النقد التطبيقي وقف خلالها أمام جمل من أبيات الشعر وقصائده، وقدم لها قراءة ليست تطبيقا حرفيا لما طرحه من بيان نظري، ولعله لم يرد حتى ذلك، بقدر ما هي تأمل يستشف روح المنهج الذي طرحه، وهذا النوع من التأمل يفقد كثيرا من نكهته الخاصة إذا تم تلخيصه وعرضه، وهو أشبه بالقصيدة التي يحاول الشرح النثري أو التلخيص أن يقدم «فكرة» عنها، ثم أعقب هذه الفصول التطبيقية بجملة أخرى من الفصول شكلت لوناً من «العرض الحر» لكتاب ريتشاردز «فلسفة البلاغة» دون ربط مباشر لها لمجمل القضايا الغنية التي أثارها الكتاب في قسمه النظري الأول.

وقضية المديح التي حظيت من قبل باهتمام قدامة بن جعفر، والتي تعد أوسع أبواب الشعر العربي، يثير حولها الدكتور ناصف بعض التساؤلات المتصلة بمدى ارتباطها بفكرة البطل عند أرسطو، وبمعنى تمجيد البطولة ومدى مشاركة المجتمع فيها ودلالة الإسراف في المدح على لون من الشعور بالكراهية من جانب المادح. وهل كانت البطولة العباسية تتويجا لبطولة فرد متميز على رأس مجتمع بطل أم محوا لكل البطولات الأخرى وتأكيداً لظاهرة فردية واحدة؟ ثم يقف أمام رموز الأسد، ورمز الظلام، وتطور البطولة الحديثة، وكل ذلك يتم من خلال إشارات لا يخلو بعضها من غموض مثل تعليقه على بيت جرير:

ألستم خير من ركب المطايا　　　وأندى العالمين بطون راح

بقوله[٣٣]: «ولا تستطيع الناحية البلاغية الموروثة أن توضح شيئا دقيقا وربما كان جرير يستقي من بئر قديمة من المشاعر والأفكار، وقد تكون هذه البئر القديمة - إذا استعملنا هذا المجاز - أساس قوة الشعر، وولع القراء المعجبين به، ففي البيت إحالة غامضة أو رابط خلفي يربط المستوى الظاهر والمستوى الكامن، والمقصود بهذا المستوى الكامن ما يشبه فكرة الأذان القديمة في الإسلام، فالبيت يتمتع بهذه الشعيرة انتفاعا

غير مباشر ولا ملحوظ». والحق أن إحالة البيت على الآذان غامضة من الشاعر ومن الناقد معا، وهذا النموذج في التعبير يتكرر مرات كثيرة في الكتاب، ويألفه قارىء الدكتور ناصف.

ومن المديح يتم الانتقال إلى الرثاء، وهو ليس فرعا من المديح كما أشار القدماء، ولكنه أصل بذاته، ربما يكون المديح نفسه قد تفرع عنه، كما يرى الدكتور ناصف، الذي يتأمل فيما وراء الرثاء الظاهري، فقصيدة البحيرة للمتنبي ربما تحمل إشارات لرثاء المجتمع ذاته، والمعري تتداخل عنده مفاهيم الحزن والسرور، وربما بدت «نغمة الفقد» في شعر الحب أوضح من نغمة السرور، والموت يقترن بالمجد عند المعري فكلاهما أمر صعب. والشعراء لديهم وعي بالصراع بين الوجود الخاضع للزمان والوجود المطلق الذي لا يخضع له، ومن خلال هذه المفاهيم، يمكن أن نناقش قضية الرثاء في ضوء جديد.

إن نشاط الكلمات داخل القصيدة يستأثر بنظرة سريعة عميقة هنا تقوم على مراجعة الطريقة السائدة في شرح الشعر، والتي تعتمد على استبدال كلمة بأخرى، دون التنبه إلى أن الكلمة تكتسب معناها من خلال السياق وليس من الضروري أن يتحد معناها في الشعر والنثر، ففي الشعر يتبح التأثير المتبادل بين الكلمات، فيؤثر كل منها على معنى الآخر، كما كان يقول نقاد جماعة الديوان، ليست أرففا من الكتب توضع عليها المعاني، ولكن الألفاظ والمعاني تتفاعل داخلها تفاعلاً كيماويا، ومن ثم فإن المناقشة البلاغية لقضية التشبيه تبدو مجحفة من هذه الزاوية حين ركزت على التجريد القاسي لوجه الشبه وعندما تم فصل الذات عن الصفات عند الشعراء اعتقادا بأن عالم التفكير من حظ الفلاسفة وحدهم. والواقع أن وجه الشبه لا يحقق فهما لأنه لا يحقق نموا ولا يجيب عن تساؤلنا عن سر تداعي الأشياء في الذهن، وربما كان النمو يتم من خلال المفارقة أكثر مما يتم من خلال التشابه، والواقع أن نشاط الكلمات في حاجة إلى أدوات غير الأدوات الشائعة بين الشراح ومحبي الشعر القديم والحديث.

أما الجزء الأخير من الكتاب، فهو خاص كما أشرنا من قبل بعرض أفكار ريتشاردز حول فلسفة البلاغة منطلقا من ملاحظة أن الدراسات البلاغية ظلت غير مثمرة لأنها لم تعالج ـ فترة طويلة ـ القضية الرئيسية وهي «سوء الفهم»، والفرق بين الاتصال الجيد والاتصال الرديء. ووقعت في خطأ الظن بإمكانية تجريد الفكر عن الكلمة وبدلا من دراسة طريقة عمل الكلمات. توجه الاهتمام إلى تنظيم الكلمات واكتفينا بتحريك النار من أعلى، وكانت هذه المحاولات أشبه بمحاولات الكيمياء القديمة لاكتشاف المعادن الثمينة دون فحص عناصرها الداخلية، وقد تم الوقوع في مقولة «المعنى الثابت» وكثير من معاني الكلمات يتغير تبعا للعلاقات، وربما جاءت هذه الفكرة من خلال التدريب على «ثبات المعنى» في الكتب المدرسية، إننا في حاجة إلى مراجعة معنى الاستجابة التي يتكون من خلالها المعنى، ومعنى السياق الذي لابد من ملاحظته قبل استخلاص معنى معين، ولابد أن نلاحظ أن السياق يعتمد على جانب ملحوظ وجانب محذوف، ومن الخطر المقارنة بين المعاني دون ملاحظة هذه الجوانب، وإذا كان فرويد قد وسع من إمكانية تعدد تفسير رموز الحلم، فإن نظرية ريتشاردز تسمح بالتوسع في تعدد تفسير الكلمات فيما عدا المصطلحات العلمية الثابتة.

إن الكلمات ربما لا تبدو مستقلة في اللغة المنطوقة استقلالها في اللغة المكتوبة، وليست محاولة إيجاد تعريف صارم لمعنى واحد ـ للكلمة رغم السياقات المختلفة إلا كمحاولة تعريف الماء في كل أشكاله المختلفة بأنه نمط

ضعيف من الثلج ـ ومعنى الكلمة في السياق الأدبي يزداد وضوحا كلما تقدم النص، مع أن معناها في السياق العلمي يتحدد منذ النطق بها بصرف النظر عن سياقها «فالزاوية» هي الزاوية مفردة أو في سياق.

أما الاستعارة فقد ظلت من خلال تعريف أرسطو لها بأنها أعظم الجوانب في لغة الشعر، لكنها هبة لا تتعلم ومن خلال أنها «انحراف» بدلا من اعتبارها المبدأ الأول الذي يعد قوام اللغة كما قال «شيللي» الذي كان يرى أن اللغة علاقات حية، لو تجمدت في رموز لاحتاج الناس شعراء جددا يبثون فيها الحيوية ومن هنا فإن الاستعارة ضرورة في الكلام العادي وفروع المعرفة الإنسانية، وحتى في لغة العلوم المستقرة.

إن النظرية القديمة كانت ترى أن جمال الاستعارة يكمن في أنها تعطي فكرتين عن الشيء الواحد، أما النظرية الحديثة فتسائل كيف أثرت كل من الفكرتين في الأولى؟ وكيف تأثرت كل فكرة منها بصاحبتها؟ والتفاعل هو صلب هذه النظرية بين كل الأطراف، وهذا التفاعل ليس من الضروري أن يأتي من خلال التشابه فقد يأتي من خلال التفاوت بل إنه ربما أدى بعد القطبين إلى مزيد من التوتر، وأعطى مرونة للقوس.

وبعد.. فإن كتاب «اللغة بين البلاغة والأسلوبية» ربما يكون أقرب إلى البحوث المستقلة، أو المحاور المتجاورة، منه إلى وصف «الكتاب» بالمعنى الشائع، وحتى العنوان الذي اختير لكي يضم هذه المحاور، يسمح بإثارة قدر من التساؤلات حول «الدلالة» الحرفية له، وما إذا كانت قد تمت معالجة «اللغة» بين «البلاغة» و«الأسلوبية» حقا، مع أن «الأسلوبية» لم يتم التعرض لها إلا من خلال إشارات خاطفة، وربما كانت علاقة الجزء الأخير من كتاب الدكتور ناصف بكتاب «فلسفة البلاغة» لريتشاردز في حاجة إلى طرح بعض التساؤلات حول الترجمة الموجزة أو العرض المفصل أو الاستلهام، وربما يذكر هذا من بعض الزوايا بتجربة ابن رشد القديمة مع كتب أرسطو، والتعامل خلال مراحل متعددة قدم خلالها للقارئ العربي هذه الكتب، من فكرة «الجوامع الصغار» إلى فكرة «الملخصات» إلى فكرة «الشروح»، وربما كان الاستغناء عن الهوامش والمراجع جملة وتفصيلا في كتاب الدكتور ناصف، مما يساعد على إشاعة هذا الجو وطرح هذه التساؤلات، وكانت لغة الدكتور ناصف المميزة عونا على هذا كله.

ولكن يبقى أن الكتاب في ذاته ثورة على التحديد والتعريف واللغة المنمقة التي ربما ألحقت من الضرر بالفكر البلاغي العربي أكثر مما ألحقت به من الفائدة، وكأن آفاق هذا الفكر كانت محتاجة إلى قدر كبير من التساؤلات غير التقليدية، والملاحظات المدهشة، والفكاك من أسر العادة في الفهم والدرس والتحليل والتطلع إلى آفاق جديدة قد يكون بعضها لايزال يحيط به غموض الحلم، في محاولة للوصول إلى عمق التساؤل الرئيسي، أين يقع نشاطنا الكلامي بين محوري المتعة والفائدة؟ وقد ساعد الكتاب على إلقاء كثير من الضوء في كل هذه الاتجاهات.

الهوامش

(١) د. محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة ص٨٢، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٨.
(٢) د. علي عبدالواحد وافي: فقه اللغة: ص٩٧، ٩٨، دار نهضة مصر للطبع والنشر، د. ت.
(٣) عباس محمود العقاد: «الثقافة العربية أقدم من الثقافتين العبرية واليونانية» «المجموعة الكاملة للعقاد: ص١٥٥، دار الكتاب اللبناني.
(٤) د. مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية ص١٢، منشورات النادي الأدبي الثقافي بجدة، ١٩٨٩.
(٥) انظر كتابنا: ابن دريد الأزدي وتأثيره في الدرس والنص الأدبي، ونصوص الأحاديث الملحقة به: الهيئة العامة للرياضة والشباب، سلطنة عمان، ١٩٩٢.
(٦) البقرة: ٢٠٤.
(٧) المنافقون: ٤.
(٨) الأحزاب: ١٩.
(٩) د. ناصف، المرجع السابق: ص٧.
(١٠) المرجع السابق: ص١٩.
(١١) السابق: ص٢٢.
(١٢) السابق: ص٢٦.
(١٣) الجاحظ: البيان والتبين: جـ١ ص١٣٧.
(١٤) المرجع السابق: جـ٤: ص٢٤.
(١٥) د. شوقي ضيف، البلاغة: تطور وتاريخ: ص٢١، الطبعة السادسة دار المعارف، ١٩٨٣.
(١٦) د. مصطفى ناصف: اللغة بين البلاغة والأسلوبية ص٢٨.
(١٧) المرجع السابق: ص٣٠.
(١٨) المرجع السابق: ص٤٢.
(١٩) المرجع السابق: ص٥٠.
(٢٠) المرجع السابق: ص٥٨.
(٢١) المرجع السابق: ص٦١.
(٢٢) المرجع السابق: ص٩٠.
(٢٣) المرجع السابق: ص٩٩.
(٢٤) المرجع السابق: ص١٠٨.
(٢٥) المرجع السابق: ص١٢٧.
(٢٦) المرجع السابق: ص١٣٢.
(٢٧) سورة يس: ص٦٩
(٢٨) أسرار البلاغة: تحقيق رشيد رضا: ص٣١٠.
(٢٩) المرجع السابق: ص٣٠١.
(٣٠) اللغة بين البلاغة والأسلوبية: ص٢٢٥.
(٣١) انظر هامش ص٢٥٩.
(٣٢) هامش ٢٧٦.
(٣٣) المرجع السابق: ص٣٠٦.

التطور التكنولوجي وأثره في الارتقاء بالفنون الجرافيكية في الصحافة الحديثة

د. شريف درويش اللبان*

مدخل عام

على الرغم مما درج عليه بعض التيبوغرافيين المصريين والأمريكيين من أن مصطلح العناصر الجرافيكية Graphic elements ينصرف إلى كل العناصر التي تشترك في بناء الصفحة المطبوعة، وذلك كبديل لمصطلح العناصر التيبوغرافية Typographic elements، إلا أننا نرى العناصر أو الفنون الجرافيكية في الصحافة كمصطلح ينصرف إلى الصور الفوتوغرافية والرسوم اليدوية والألوان ووسائل الفصل بين المواد، في حين نرى أن مصطلح العناصر التيبوغرافية ينصرف أساساً إلى حروف المتن والعناوين في الصحيفة، وخاصة أن مصطلح «التيبوغرافيا» Typography تم اشتقاقه أساساً من مصطلح «الحرف الطباعي» Type. ومن هنا، فإننا نعتقد أن ما قدمناه يعتبر رؤية مختلفة عن العديد من الدراسات التي قدمت في هذا المجال، إلا أنها رؤية تقبل المراجعة والنقاش.

وانطلاقا من هذا المفهوم، فإن العناصر أو الفنون الجرافيكية Graphic Arts التي تشترك في تكوين الهيكل المادي للصحيفة هي الصور والرسوم والألوان ووسائل الفصل بين المواد الصحفية المختلفة على الصفحة؛ وإن كنا سوف نستبعد من دراستنا هذه وسائل الفصل بين المواد، لأنها لم تتأثر بشكل كبير بالتطور التكنولوجي مقارنة بالعناصر الجرافيكية الأخرى، والألوان لأننا قد تناولنا التطورات التكنولوجية التي لحقت بها في رسالتنا للحصول على درجة الدكتوراه.

---

* أستاذ بكلية الإعلام - جامعة القاهرة.

والعناصر الجرافيكية لا تستلزم جهداً خاصاً من القارىء في فهمها واستيعابها لأنها تحتوي على مرائي، أي أشياء مرئية، وهي بصفة عامة أي عنصر غير مقروء، أي لا تشترك في تكوينه الحروف أياً كان حجمها[1].

كما أنها العناصر التي إذا أحسن استخدامها على الصفحة، شاركت بفعالية في عملية الإخراج الصحفي بشكل مؤثر وجذاب، وهي لذلك تحتاج عناية خاصة من المخرج الصحفي لأنها تمثل القوى التي تؤثر بشكل مباشر في إبصار القراء، سواء كانت تقدم مضموناً فعلياً، كالصور والرسوم، أو كانت تمثل وسيلة لنقل هذا المضمون بشكل سهل وواضح ومريح كالألواح ووسائل الفصل بين المواد التحريرية المختلفة[2].

أهمية الصور الفوتوغرافية

لاشك أن أهم وسيلة لتحسين شكل الصحف ومحتواها هي استخدام الصورة الفوتوغرافية بفعالية أكبر، فالصور يمكن أن تجذب القراء إلى الجريدة، وتساعد في دعم موقف الصحيفة في المنافسة مع التليفزيون ووسائل الإعلام الأخرى التي تتنافس من أجل الاستحواذ على وقت القارىء، فالصور الجيدة يمكن عن طريقها توصيل المعلومات إلى القراء حيث تجذبهم إلى متون القصص الخبرية التي تحتوي على المزيد من المعلومات[3].

إن التصوير الفوتوغرافي كوسيلة جديدة لتسجيل المعلومات وكوسيلة اتصال، قد أصبح أحد القوى البصرية الأولية في حياتنا، أصبح مهماً كالكلمة المطبوعة تماماً. فالتصوير الفوتوغرافي لا يستطيع فقط أن يسجل اللحظات ذات الدلالة من الناحية الشخصية، ولكن من الناحية الاجتماعية أيضاً، ولذلك، أصبح التصوير الفوتوغرافي أكثر الوسائل القيمة لتسجيل التاريخ الاجتماعي للمستقبل وللأجيال القادمة، كما أن استخداماته في إمدادنا بالمعلومات المتعددة الأنواع والمجالات يصعب حصرها[4].

كما أن الصور الفوتوغرافية قد تصبح أكثر أهمية من الكلمة المطبوعة، وخاصة في التعليم من خلال الرؤية البصرية. ويمكن أيضاً أن يكون التصوير الفوتوغرافي وسيلة قوية لتعليم العين وتثقيفها والارتقاء بها كوسيلة لإدراك الفنون المختلفة. وتكمن إحدى المميزات التي لا تنكر للتصوير الفوتوغرافي في قدرته على عبور حواجز اللغة، وبعبارة أخرى، أصبح التصوير الفوتوغرافي لغة الاسبرانتو Esperanto[5] البصرية[6].

ومن هنا، كان للصور التي نشرتها وكالة أسوشيتدبرس Associated Press عن مجزرة صبرا وشاتيلا أثرها البالغ في إيقاظ الضمير العالمي ـ بغض النظر عن حاجز اللغة ـ لدرجة جعلت الجمعية العامة للأمم المتحدة تدين هذه المجزرة في شهر سبتمبر ١٩٨٢، وتندد بإسرائيل وطالبت في قرارها مجلس الأمن بالتحقيق في المذبحة[7]. وهكذا، يمكن لصورة واحدة أن تتسبب في أحداث وقرارات مصيرية. فقد كانت الصورة التي التقطها سائق صومالي يعمل مع طاقم صحفي بريطاني السبب الرئيسي الذي اضطر الإدارة الأمريكية إلى إصدار قرارها بسحب قواتها من الصومال. وكانت الصورة تمثل عدداً كبيراً من الصومال وهم يمثلون بجثة جندي أمريكي في أحد أزقة مقديشيو، مما كان له وقع الصدمة في كل بيت أمريكي، وجعل غالبية الشعب الأمريكي تدعو إلى سحب القوات الأمريكية من الصومال دون إبطاء[8].

ولعل القدرة التأثيرية للصورة الفوتوغرافية هي التي جعلتها أكثر أنواع الصور شيوعاً بين الصحف في العالم الآن، مع أن القدرة على نشرها بالوضوح المطلوب قد تأخرت عن الرسوم الخطية. وقد تطور نشرها شيئاً فشيئاً مع كل تطور يصيب فن التصوير الفوتوغرافي عموماً وطرق إنتاج الأسطح الطباعية بخاصة، وذلك مع تطور أنواع الورق والأحبار والآلات الطابعة، وقد تجلى هذا التطور في المساحات التي تحتلها الصور الفوتوغرافية من صفحات الصحيفة(٩).

أهمية الرسوم اليدوية

بينما تعد الصور الفوتوغرافية أدوات أساسية بالنسبة للقائم بالاتصال الذي يريد إخبار القارىء بالتحديد عما وقع في حدث معين، يمكن القول إن القائم بالاتصال الذي يريد أن يرشد القراء عن شيء ما، سوف يجد غالباً الرسم أكثر فعالية، فيمكن للصحيفة أن تقدم رسوماً متعددة لتبسيط أشياء معقدة حتى يمكن استيعابها(١٠).

فعندما يكون الهدف الأساسي هو التفسير يمكن أن تكون الرسوم التوضيحية أداة رئيسية، ففهم الأشياء المعقدة يمكن أن يضيع وسط طوفان الكلمات، وتقديم كل البيانات الإحصائية حول موضوع معين يمكن أن يكون مفيداً إذا تم تدعيمه بالرسوم البيانية، كما يمكن للرسوم أن تستخدم لتسلية القارىء، أما إذا كان هدف الصحيفة هو التأثير، فالكارتون السياسي قد أثبت فعالية كبيرة في هذا المجال(١١).

فالرسم الساخر يميل إلى أن يكون سلاحاً محبوباً في معالجة القضايا الحيوية، ويعتبر أكثر المواد الصحفية المقروءة، وذلك لقدرته الكبيرة على جذب الانتباه نحو المشكلات العديدة التي يواجهها المجتمع، ولعل ذلك ما دعا نحو ٤٠٪ من الصحف الأمريكية مثلاً إلى نشر هذا النوع من الرسوم(١٢).

وهكذا نجد أن الرسوم اليدوية كفن صحفي في المقام الأول صارت لها أهداف مهمة مثل تقديم النقد الساخر لبعض المواقف والقضايا، أو التعبير عن بعض الأحاسيس الإنسانية التي تبغي الصحف التأكيد عليها عندما تنشر إحدى القصص الأدبية أو القصائد الشعرية، علاوة على أن الرسام يمكن أن يقوم بتبسيط الحقائق الجغرافية والعسكرية عندما يرسم خريطة لإحدى الدول(١٣).

كما أولت الصحف الرسوم التوضيحية اهتماماً كبيراً لتستفيد منها في قيامها بدور مهم في مواجهة المنافسة المصورة من الوسائل الإعلامية الأخرى، حيث تقدم هذه الرسوم معلومات وتفاصيل إضافية وردت في المتن، وتجذب الانتباه إلى جانب مهم من جوانب الخبر أو الموضوع(١٤).

أهمية الألوان

يعد اللون والطباعة بالنسبة للعديد من الأفراد مترادفين، ولذلك فإن العديد من الكتب والمجلات التي نراها اليوم تقوم بتوظيف الصور والمواد الإيضاحية الأخرى التي يمكن أن تطبع باستخدام اللون الكامل لتولد بسهولة الجمال والتأثير المطلوبين، وقد ساعد اللون في فتح شهية المعلنين لواقعية اللون الكامل، واليوم، فإن اللون مسيطر للغاية في وسائل الإعلام المطبوعة أو المرئية، والتي أحياناً ما تستخدم الأبيض والأسود لنقل رسالة إعلامية أو إعلانية معينة لإحداث تأثير معين، وليس لمجرد توفير الكلفة الكبيرة لاستخدام اللون الكامل(١٥).

إن للون وظائف عديدة مهمة، إنه يقوم بتعظيم دور الاتصال لإعطاء معلومات لا يستطيع الأبيض والأسود أن ينقلها. إنه يؤدي إلى وجود حالة نفسية تجعل القارىء أكثر استعداداً لاستقبال الرسالة أو يجعل الرسالة ذات معنى أو مغزى بصورة كبيرة، إنه يؤدي إلى وجود تباين وهذا التباين يجعل عملية القراءة أكثر متعة، إنه يساعد في توجيه القارىء خلال الصفحة المطبوعة[١٦].

إن اللون لا يقوم فقط بجذب انتباه العين، ولكنه يساهم أيضاً في شيء مهم يتصل بإضفاء الواقعية على الصور الفوتوغرافية، فهو يضيف إليها معلومات جديدة، كما أنه يجعل الصورة أكثر تشويقاً ومصداقية[١٧].

ولعل زيادة استخدام عنصر اللون في الصحف له ما يبرره، فاللون يساعد في تدعيم صورة الصحيفة الذهنية لدى القراء، فقد تبين أن القراء يفضلون الصفحات التي تحتوي على صور فوتوغرافية ملونة عن الصفحات التي تحتوي على صور فوتوغرافية عادية، بل إن القراء ينظرون إلى الجرائد التي تستخدم الألوان على أنها متقدمة[١٨].

الإطار المنهجي للبحث

الدراسات السابقة

هناك العديد من الدراسات السابقة التي تم إجراؤها في مجال الإخراج الصحفي واهتمت في أجزاء كبيرة منها بالصور الفوتوغرافية والرسوم اليدوية والألوان كعناصر أساسية في عملية الإخراج الصحفي، ويمكن أن نذكر في هذا الصدد أربع دراسات[١٩]، اهتم صاحب الأولى بدراسة العناصر الجرافيكية في صحف «دار التعاون» واهتم صاحب الثانية بدراسة هذه العناصر في صحيفة «أخبار اليوم» منذ صدورها عام ١٩٤٤، وحتى ١٩٨٩. واهتم صاحب الدراسة الثالثة بدراسة هذه العناصر في الصحف المصرية خلال عام ١٩٧٧، في حين اهتم صاحب الدراسة الأخيرة بدراسة هذه العناصر في الصحف الحزبية، ومدى تأثير الطابع الحزبي للصحيفة على معالجة هذه العناصر. وبالإضافة إلى هذه الدراسات. هناك دراستان اهتمتا بالرسوم اليدوية بعامة، والكاريكاتور السياسي بخاصة، مع التركيز على دور الكاريكاتور السياسي في مصر في معالجة المفاهيم السياسية في فترة السبعينيات[٢٠]، وأخيراً، اهتمت دراسة واحدة اهتماماً أساسياً بالألوان في الصحافة المصرية والمشكلات التي تواجه إنتاجها وكيفية التوصل لحلول عملية لهذه المشكلات[٢١].

مشكلة الدراسة

لقد شهد العقد الأخير العديد من أوجه التطور التكنولوجي سواء في مجال الصور الفوتوغرافية أو الرسوم أو الألوان، وقد أدت أوجه التطور هذه إلى إحداث ما يشبه الطفرة في استخدام هذه العناصر التي تعد عناصر مرئية، وذلك حتى تستطيع الصحافة المطبوعة أن تنافس وسائل الإعلام الأخرى ولا سيما المرئية منها، كما أدى التطور التكنولوجي إلى الارتقاء بهذه الفنون الجرافيكية مما أدى إلى سرعة إنتاجها وجودته بشكل لم يسبق له مثيل، وخاصة مع دخول الكمبيوتر في مجال إنتاج هذه العناصر.

ولذلك كله، يجب أن تولي أوجه التطور التكنولوجي المتعاقبة في مجال الفنون الجرافيكية بعض العناية حتى نرصد أثر التطور التكنولوجي في مجال تقدم الفنون وارتقائها في الصحافة الحديثة والمعاصرة.

ومن هنا، تهدف هذه الدراسة إلى رصد أهم التطورات التكنولوجية في مجال الصور والرسوم، بما يتيح لنا قياس أثر هذه التطورات على هذه الفنون وتطورها. ولاشك أن هذا الربط بين تكنولوجيا الاتصال والفنون الجرافيكية في الصحافة يعد جديداً من نوعه، ويعتبر حلقة وصل جيدة بين المتخصصين في مجال الفنون والمتخصصين في مجال الإعلام والاتصال بما يسهم في النهاية في إحداث قدر كبير من التفاعل بين التخصصات المختلفة.

الفروض

من خلال مشكلة الدراسة وأهدافها، يمكن وضع هذه الفروض للعمل على إثبات صحتها أو خطئها وهذه الفروض هي:

١ـ هناك علاقة بين تكنولوجيا الاتصال والفنون الجرافيكية في الصحافة من حيث الارتقاء بهذه الفنون.

٢ـ هناك علاقة بين الفنون الجرافيكية في الصحافة وقدرة الصحافة المطبوعة على القيام بدورها في التأثير على القارىء.

٣ـ هناك علاقة بين التطور التكنولوجي في مجال الفنون الجرافيكية في الصحافة والمنافسة بين الصحافة كوسيلة مطبوعة ووسائل الإعلام الإلكترونية كوسائل مرئية.

٤ـ هناك علاقة بين التطور التكنولوجي في مجال الفنون الجرافيكية في الصحافة وقيام الصحف بتحسين شكلها وإخراجها وتصميمها.

نوع الدراسة

تعد هذه الدراسة من قبيل الدراسات الوصفية التحليلية التي تعمل على توصيف الوضع الراهن في مجال تكنولوجيا الاتصال ومدى تأثير هذه التكنولوجيا على الفنون الجرافيكية في الصحافة، هذا بالإضافة إلى تحليل العلاقات المختلفة بين تكنولوجيا الاتصال واستخدام هذه الفنون في الصحافة بشكل يساعدها على منافسة وسائل الإعلام الأخرى.

مناهج الدراسة

وتستخدم هذه الدراسة المناهج التالية:

١ـ منهج المسح

وذلك من خلال مسح أهم المستحدثات في تكنولوجيا الاتصال فيما يتعلق بمجالات الصورة الفوتوغرافية والرسوم اليدوية في الصحافة الأمريكية والتي تمثل نموذجاً للصحافة التي تهتم بملاحقة التطور التكنولوجي في العالم.

٢ـ منهج العلاقات السببية

ونقوم باستخدام هذا المنهج لإثبات العلاقة بين تكنولوجيا الاتصال كمتغير مستقل، والفنون الجرافيكية في الصحافة كمتغير تابع يتأثر أساساً بهذه التكنولوجيا، مع بيان أثر التكنولوجيا، في دعم الموقف التنافسي للصحافة المطبوعة في مواجهة وسائل الإعلام الأخرى.

مجتمع البحث والفترة الزمنية

ويركز هذا البحث أساساً على تطبيقات تكنولوجيا الاتصال في مجال الفنون الجرافيكية على الصحافة الأمريكية، وخاصة أن هذه الصحافة تعد نموذجاً فريداً في الاستعانة بكل جديد تصيبه الصحافة في العالم في هذا المجال كما تركز هذه الدراسة بصفة أساسية على التطورات التكنولوجية في مجال الفنون الجرافيكية خلال العقد الأخير (١٩٨٤ ـ ١٩٩٤)، وذلك لأن هذا العقد قد شهد في رأينا العديد من التطورات التكنولوجية التي أفادت منها الصحافة الأمريكية كمجتمع أساسي لهذا البحث.

الإطار النظري

أولاً: التطور التكنولوجي في مجال الصورة الفوتوغرافية

لعل من أكثر الفنون الجرافيكية في الصحافة والتي أصابت الكثير من أوجه التطور التكنولوجي الصورة الفوتوغرافية والتي كان لها النصيب الأكبر من الاهتمام، وقد تمثل هذا الاهتمام في تطوير سرعة الحصول على الصورة وسرعة معالجتها وإنتاجها وتوزيعها، بالإضافة إلى دخول الإلكترونيات بصورة كبيرة في كل العمليات الخاصة بالصورة الفوتوغرافية. ونقوم فيما يلي باستعراض أهم التطورات التكنولوجية التي تم تطبيقها في مجال الصورة الفوتوغرافية:

١ـ الغرفة المظلمة الإلكترونية

في أوائل الثمانينيات، كان الإنتاج الإلكتروني الكامل لصفحات الجرائد يقترب بصورة أكبر كل يوم، فقد كانت هناك أنظمة موجودة في ذلك الوقت لإنتاج صفحات الإعلانات المبوبة والأخبار بصورة إلكترونية. وكانت العقبة الأساسية الأخيرة هي تحويل الصور والرسوم إلى بيانات رقمية digital information.

وفي الحقيقة، لم تكن المشكلة فقط تكمن في تحويل الصور والرسوم إلى بيانات رقمية، فالوسيلة الخاصة بعملية تحويل الصور والرسوم إلى بيانات رقمية كانت موجودة بالفعل منذ سنوات، ولكن كانت المشكلة تكمن في كيفية معالجة الصور والرسوم بعد أن يتم تحويلها إلى بيانات رقمية، وخاصة فيما يتعلق بعمليات التكبير والتصغير والقطع.. إلخ. هذا بالإضافة إلى كيفية تخزين هذه البيانات، وكيفية إدخالها إلى نظام لإعداد الصفحات إلكترونياً electronic pagination system.

وقد كانت وكالة أسوشيتدبرس الأمريكية هي التي قامت بالتعامل مع هذه المشكلات لإيجاد حلول حاسمة لها، وذلك من خلال تطوير ما يسمى «الغرفة المظلمة الإلكترونية» electronic darkroon. وقد كان هذا النظام الذي أدخلته هذه الوكالة في أوائل الثمانينيات يقوم بمعالجة كل الصور الفوتوغرافية الواردة إلى مقر الوكالة من مكاتبها في لندن وطوكيو والولايات المتحدة. فبعد أن يتم تحويل كل هذه الصور إلى بيانات رقمية، تكون متاحة للمشاهدة على شاشة تليفزيونية للقيام بمعالجتها في الغرفة المظلمة. ومن خلال لوحة المفاتيح، يمكن تنفيذ أية وظيفة من وظائف الغرفة المظلمة فيما يتعلق بمعالجة هذه الصور، ليتم بعد ذلك نقل الصور الفوتوغرافية إلى المشتركين في وكالة أسوشيتدبرس في مختلف أنحاء العالم.

وتتكون الغرفة المظلمة الإلكترونية بصفة أساسية من ست وحدات [٢٢]:

١ ـ جهاز لمسح الصور الفوتوغرافية Picture Scanner

٢ ـ جهاز مركزي لمعالجة الصور C entral Processor

٣ ـ جهاز رئيسي لتخزين الصور الفوتوغرافية Main picture Storage

٤ ـ وسيلة لعرض الصور الفوتوغرافية Picture Display

٥ ـ جهاز لتحويل الصور لبيانات رقمية Digital Imager

٦ ـ وسيلة لتخزين الصور بعد استخدامها Off-line picture Storage

والمشكلة الأساسية التي كانت تواجه المعالجة الإلكترونية للصور الفوتوغرافية هي الحصول على وسيلة ذات سعة تخزينية كبيرة وكافية، ولم تكن هذه الوسيلة متوافرة في البداية، أما الآن فإن الأقراص التي تحتوي على ٦٧٥ مليون بايت متاحة بثمن مرتفع بدرجة قليلة عن الأقراص التي تحتوي على ٤٠ مليون بايت منذ سنوات قليلة.

ووسيلة التخزين الأساسية في الغرفة المظلمة في وكالة أسوشيتدبرس هي CDC 9766 disc، وهو قرص قادر على تخزين ٣٠٠ ميجابايت من البيانات. وهذا يمد الوكالة بإمكانية التخزين المباشر لعدد صور يتراوح بين ٥٠ و٦٠ صورة فوتوغرافية، وتحتل الصورة الفوتوغرافية الواحدة في المتوسط ٥,٢ ميجابايت من السعة التخزينية للقرص. ولأن الصور التي تصل مكتب الصور بنيويورك في تدفق مستمر، فإن القرص الذي تبلغ سعته ٣٠٠ ميجابايت يمكن أن يمتلئ سريعاً. ومن هنا، يجب أن يقوم محرر الصور بحذف الصور الفوتوغرافية التي لم تعد تلقى اهتماماً من الوكالة(٢٣).

ولأن الصور تتطلب كل هذه السعة التخزينية العالية، فإنه قد تم تطوير هذه النظم بحيث تقوم بضغط البيانات data compression، وذلك من خلال الاستفادة بميزة المعالم المتكررة للبيانات نفسها، مثل تكرار مستوى معين من المستويات الرمادية، وذلك لتقليل كمية البيانات التي يتم تخزينها.

وتزود الغرفة المظلمة الإلكترونية بشاشة لعرض الصور ولوحة مفاتيح. ومن خلال التعليمات المبسطة على لوحة المفاتيح، يمكن للقائم بالتشغيل أن ينفذ أية مهمة يمكن عملها في الغرفة المظلمة التقليدية، حيث يمكن تكبير الصورة أو تصغيرها، وإجراء عمليات القطع والقلب عليها، واستخدام الشبكة معها، وإجراء بعض التصحيحات عليها. كما يمكن زيادة التباين بين الدرجات الظلية للصورة، ويمكن وضع الصور بعضها فوق بعض أوتجزيئها، كما يمكن كتابة كلام الصورة. وعلاوة على ذلك، فإن كل هذه العمليات يتم تنفيذها بسرعة أكبر من الغرفة المظلمة التقليدية دون استخدام مواد باهظة الثمن ومواد كيماوية مكلفة(٢٤).

٢ ـ الصورة الفوتوغرافية الإلكترونية

في أواسط عام ١٩٨٦، تنبأ المتخصصون في تكنولوجيا الصحافة بأن التصوير الفوتوغرافي كما هو الآن، سوف يحل محله التقاط الصورة الإلكترونية دون استخدام أية أفلام على الإطلاق. وهكذا، فإن التصوير الفوتوغرافي القائم على الفيلم المغطى بطبقة حساسة من مستحلب الفضة والمستخدم في الجرائد والمجلات سوف يختفي ـ وفقاً لهذه التنبؤات ـ ليحل محله التصوير الفوتوغرافي الإلكتروني electronic photography. وقد

كانت هذه التنبؤات مدعمة باستعراض الآلات المعروضة في معرض اتحاد ناشري الجرائد الأمريكية (الأنبا)، والتي كانت تتضمن نظماً أفضل لالتقاط الصور ومعالجتها إلكترونياً، حتى أن شركات الأفلام التقليدية التي لاحظت هذا الاتجاه، قد بدأت في استثمار أموالها في الأنظمة الإلكترونية لمعالجة الصور الفوتوغرافية(٢٥).

وهكذا، فإن عام ١٩٨٦ كان يمثل بداية عصر جديد في عملية إنتاج الصورة الفوتوغرافية الإلكترونية، ووفقاً لمقتضيات هذا العصر فسوف تتخلى الصورة الفوتوغرافية الإلكترونية في الجرائد عن استخدام فيلم التصوير الحساس والغرفة المظلمة التقليدية وأرشيف الصور التقليدي كما نعرفه الآن، وسوف تختفي أيضاً الصور الفوتوغرافية التي ترسلها الخدمات السلكية وتطبع على الورق عند استقبالها. وبدلاً من ذلك كله، سوف تتم رؤية الصور مسبقاً من قبل المحررين على شاشات فيديو قبل اختيار الصور المطلوبة من بينها.

وقد طرح العارضون في معرض (الأنبا) في عام ١٩٨٦ ستة أنظمة لالتقاط صور الفيديو على أنها بيانات إلكترونية، وقد تم تجربة مثل هذه النظم في العديد من الجرائد الأمريكية لطباعة الصور الفوتوغرافية التي تم الحصول عليها من خلال نشرات الأخبار التليفزيونية المسجلة على شرائط فيديو، وقد وافقت العديد من شركات التليفزيون على السماح للجرائد باستخدام مثل هذه الصور، ولكن لا تزال جودة هذه الصور غير كافية، كما أن فيلم الفيديو المستخدم في تسجيل هذه الصور من التليفزيون يعد خطوة وسيطة معوقة(٢٦).

هذا، وتتيح أنظمة التصوير الإلكترونية عدداً من المزايا أهمها:(٢٧)

١ـ إمكانية استقبال صور الخدمات السلكية ووكالات الأنباء ورؤيتها على الشاشة قبل طبعها وتحميضها، فمن ١٠٥٠ صورة فوتوغرافية استقبلتها صحيفة «بلتيمور صن» Baltimore Sun الأمريكية من وكالة أسوشيتدبرس خلال أسبوع، قامت هذه الصحيفة بطبع وتحميض ٢٣٥ صورة أو ٢٣٪ من إجمالي الصور المستقبلة فقط.

٢ـ وبالإضافة إلى هذه الميزة، فإنه من خلال هذا النظام، فإن تخزين الصور على قرص سوف يؤدي إلى تكوين مكتبة للصور تصلح فيما بعد كأرشيف للصور.

٣ـ كما أن الحصول على الصور من التليفزيون يمكن أن يقدم قدراً كبيراً من الصور الفوتوغرافية غير المتاحة من خلال أي مصدر آخر، بما في ذلك صور الأحداث التي تقع مؤخراً قبل طبع الصحيفة، وصور الأحداث الرياضية، ورغم أن جودة الصور المنقولة عن أجهزة الفيديو لا تزال لا تلقى قبولاً من قبل الجرائد، إلا أن جودة هذه الصور في تحسن مستمر، كما أن أجهزة الكمبيوتر يمكنها أن تقوم بتحسين جودة صور الفيديو من خلال زيادة قوة تبينها resolution وتصحيح ألوانها.

وفي ١٩ من أكتوبر ١٩٨٧، شقت الصورة الفوتوغرافية الإلكترونية طريقها إلى الصفحة الأولى في الصحف الأمريكية لتكتمل بذلك دائرة التكنولوجيا التي تم تطبيقها في الصحافة. فقد ظهرت في الصفحة الأولى من الطبعة الأولى لصحيفة «يو إس إيه توداي» Usa Today صوراً فوتوغرافية ملونة ملتقطة من المباراة الثانية لدورة World Series في البيسبول، والتي أقيمت في مساء الليلة نفسها التي صدرت فيها الطبعة الأولى من الصحيفة. وكانت هذه الصور ملتقطة على قرصين من أقراص الكمبيوتر من خلال استخدام آلة تصوير إلكترونية ماركة «كانون» Canon still video camera، وتم نقل هذه الصور من خلال الخطوط التليفونية إلى مقر الجريدة(٢٨).

وتعد هذه الصور أول صور فوتوغرافية ملونة ملتقطة لحدث إخباري يتم إنتاجها في صحيفة أمريكية مستخدمة آلة التصوير الإلكترونية الجديدة، وذلك بدلاً من آلة التصوير التقليدية التي تحتوي على فيلم حساس. ووفقاً لهذا النظام الجديد، فقد تم إحلال بيانات الصورة المغناطيسية Magnetic image data التي يسهل نقلها محل التصوير الفوتوغرافي التقليدي.

ويتكون هذا النظام من آلة تصوير إلكترونية قادرة على تسجيل حوالي ٥٠ صورة فوتوغرافية ملونة على قرص مرن floppy disc، بالإضافة إلى مرسل مستقبل transceiver يستطيع إرسال صور فوتوغرافية ملونة في ثلاث دقائق، أو إرسال صور فوتوغرافية عادية (أبيض وأسود) في نصف هذا الوقت. ويمكن نقل الصور من خلال هذا النظام إلى مستقبل مرسل آخر، أو إلى معظم مستقبل الخدمات السلكية أو إلى الغرفة المظلمة الإلكترونية electronic darkroom في أية صحيفة[٢٩].

وبالإضافة إلى هذا النظام الجديد الذي طرحته شركة «كانون» واستخدمته صحيفة «يو إس إيه توداي» Usa Today، فقد طرحت شركة «سوني» نظاماً مماثلاً. ومن الملاحظ أن كلا النظامين يصعب استخدامهما لأن آلات التصوير الخاصة بهما أكبر وأضخم من آلات التصوير العادية التي تعمل باستخدام الأفلام مقاس ٣٥مم، كما أن هذه الآلات تحتوي على محددات منظر viewfinder صغيرة يصعب من خلالها ضبط الصورة. وفي حين أن آلة التصوير ماركة «سوني» تتمتع بميزة الضبط الأوتوماتيكي للصورة automatic focus، إلا أن هذه الميزة تعد غير ذات فعالية، وخاصة في بعض اللقطات الخاصة بالرياضة، أو اللقطات الأخرى المفعمة بالحركة[٣٠].

وقد استخدمت صحيفة «هونولولو أدفرتايزر» Honolulu Advertiser الأمريكية خلال عام ١٩٨٦ كاميرا إلكترونية ماركة «كانون» أيضاً، ورغم أن الصحيفة لم تجد مشكلة فيما يتعلق بحجم آلة التصوير، التي تعد أضخم وأكبر حجماً من آلة التصوير العادية، بل إنها وجدتها سهلة الاستخدام تماماً، إلا أنها تعتقد أنها لا تتوائم مع العمل الصحفي على الإطلاق، لدرجة أن الصحيفة كانت تأمل في مزيد من الدعم الفني من خلال مساعدة فنية في موقع التصوير من الشركة المصنعة لهذه الآلات[٣١].

وفي حين أن صحيفة «أدفرتايزر» Advertiser تأمل في الاستفادة من آلة التصوير الحديثة في مجال التصوير الفوتوغرافي الإخباري، إلا أنها لم تقم بالتقاط صور بهذه الآلة تحت ضغط الوقت النهائي لطباعة الصحيفة deadline مثلما فعلت صحيفة «يو إس إيه توداي». وتعمل صحيفة «أدفرتايزر» أساساً باستخدام الصور العادية (الأبيض والأسود)، وأرادت أن تستخدم آلة التصوير الجديدة كأداة إدخال input device لآلة المسح الإلكترونية التي تملكها، والتي تقوم بالتعامل مع صور الخدمات السلكية.

إلا أن الاعتراض الأساسي على هذه الخطوة، كان يتعلق بجودة الصورة الفوتوغرافية التي تنتجها هذه الآلة، فقوة تبيين الصورة resolution تبلغ نصف قوة تبيين الصور العادية الصالحة للإنتاج في الصحيفة. وحتى في محاولة لاستكشاف آفاق التكنولوجيا الجديدة، ومدى فائدتها لصحيفة «يو إس إيه توداي»، فقد تبين أنه على الرغم من أن استخدام الصور الفوتوغرافية الملونة التي وردت في وقت متأخر إلى الصحيفة يعد فائدة لا تنكر، إلا أن جودة إنتاج الصورة الفوتوغرافية الإلكترونية تظل أقل بكثير من الصورة الفوتوغرافية الملتقطة على فيلم حساس[٣٢].

التصوير الفوتوغرافي الإلكتروني وتطبيقاته في حرب الخليج

عندما بدأت حرب الخليج في يناير من عام ١٩٩١ كانت حرباً جوية بصورة كبيرة، وكان مصورو الجرائد والخدمات السلكية يقومون غالباً بعملهم من خلف خطوط المواجهة. وعلى الرغم من أن بعض اللقطات الإلكترونية الملتقطة في العراق قد أوضحت طلقات المدفعية المضادة للطائرات أثناء الليل، والخسائر التي لحقت بالمنشآت العراقية أثناء النهار، إلا أن أغلب الصور الجيدة لهذه الأحداث كانت ملتقطة من خلال التصوير الفوتوغرافي الجوي aerial photography التابع للجيش الأمريكي لكل هذه الغارات[٣٣].

وعلى الرغم من التحسن الجوهري في الصور الفوتوغرافية الملتقطة بآلات التصوير الإلكترونية من حيث الجودة، فإن ظهور أجهزة المسح والنقل الرقمية المحمولة portable digital scanner transmitters. وقيام شركتين مؤخراً بإدخال تعديلات رقمية على آلات التصوير التقليدية، فإن كل هذا بدا وكأنه عمل على توقف زحف آلات التصوير الإلكترونية. فالتكنولوجيا الجديدة المتطورة لم تعد تسير موازية فقط لآلات التصوير الإلكترونية، ولكنها أصبحت تفوقها في بعض الأحيان. ولكن هذا لم يمنع عدداً كبيراً من الشركات من العمل للتوصل إلى تكنولوجيا أحدث في مجال التصوير الفوتوغرافي الإلكتروني. وحيث إن المجال النشط للصورة الإلكترونية هو الأخبار، فإن معظم تلك الأخبار كانت تقع في أوائل عام ١٩٩١ في منطقة الخليج حيث تدور حرب الصحراء حيث يوجد نقص حاد في المياه، وحيث توجد الحاجة الماسة لالتقاط الصور الفورية، وحيث توجد الحاجة لنقل الصور وحرية الحركة. ولاشك أن كل هذه العوامل ــ في رأينا ــ هي التي جعلت التصوير الفوتوغرافي الإلكتروني أمراً ملحاً في هذه الحرب.

ولاشك أيضاً أن هذه التكنولوجيا تتمتع ببعض المقاييس في جودة الصور الملتقطة، وبالتوافق مع التوقيت النهائي لطبع الصحيفة deadline. وبالإضافة إلى العمل بدون استخدام فيلم حساس، وبدون اللجوء إلى عمليات التحميض والمسح التي تتطلب وقتاً ومواد كيميائية مستهلكة، ومكاناً للعمل ومياه لغسل الصور، فإن آلات التصوير الإلكترونية يمكنها أن تعمل على نقل صور أفضل دون اللجوء لكل هذه العمليات المعقدة.

وفي ١٨ يناير ١٩٩١، قام صاروخ باتريوت patriot أمريكي للمرة الأولى بتدمير صاروخ سكود Scud عراقي. وقد أطلق ويليام روزينموند William U. Rosenmund رئيس فرع الخدمات الإعلامية بمكتب الشئون العامة بالجيش الأمريكي على اليوم التالي لهذا اليوم، أنه مناسبة تاريخية. ففي ذلك اليوم، قام جندي أمريكي باستخدام آلة تصوير إلكترونية ماركة «سوني» لالتقاط صور لبطارية إطلاق صواريخ باتريوت في الصباح الباكر، ليتم إرسال هذه الصور إلكترونياً إلى اثنين من الناشرين اللذين يملكون أجهزة إرسال واستقبال ماركة «سوني» Sony transceivers.[٣٤]

وقد قام الجندي الأمريكي الذي التقط الصور في صحراء السعودية بوضع القرص الذي التقط الصور عليه باستخدام آلة تصوير ماركة «سوني» في جهاز «سوني» لمعالجة البيانات الرقمية Sony Digital Information Handler (DIH 2000)، حيث قام هذا الجهاز بتحويل الصور الموجودة على القرص إلى شكل رقمي digital format، وقام بضغط بيانات الصور باستخدام برنامج كمبيوتر أنتجته شركة «سوني»، ثم قام الجندي بنقل هذه البيانات باستخدام الخطوط التليفونية إلى واشنطن، وفي واشنطن، ثم فك ضغط بيانات الصور مع تحويل هذه

البيانات إلى جهاز كمبيوتر ماركة «ماكنتوش» حيث تم تخزينها كمجرد ملفات على جهاز الكمبيوتر. ولجعل هذه الملفات أكثر سرعة وإحكاماً عند إرسالها إلى الصحف الأمريكية المختلفة، فقد تم ضغط بيانات الصور على جهاز الماكنتوش [٣٥].

والجدير بالذكر أنه بدخول مثل هذه النوعية من الصور إلى جهاز كمبيوتر ماركة «ماكنتوش»، فإنه يمكن معالجة هذه الصور من خلال برامج محررات الصور Image Editors مثل برنامج (ادوب فوتوشوب Adope Photoshop وغيره، وذلك للعمل على زيادة جودة الصورة وتغيير التباين بين درجاتها اللونية ودرجة لمعان الألوان وذلك كله للوصول إلى صورة تبدو جيدة المظهر [٣٦] وهكذا فإنه من خلال برامج النشر المكتبي يمكن الارتقاء بجودة الصور الإلكترونية وضغط بياناتها ومعالجتها وإدخال تعديلات عليها.

٣ـ إرسال الصورة الفوتوغرافية واستقبالها

أياً كانت الوسيلة المستخدمة في نقل الصورة الفوتوغرافية، فإن هناك طريقتين رئيسيتين فقط لنقل هذه الصور وهما الطريقة التقليدية (التماثلية) والطريقة الرقمية. [٣٧]

أـ الطريقة التقليدية (التماثلية)

ويعتبر العيب الرئيسي لهذه الطريقة في نقل الصور قلة الجودة، والتي تنتج في معظمها من النقل باستخدام أجهزة الفاكسيميل. فعندما تكون الخطوط التليفونية بحالة جيدة، فإن الصور تبدو جيدة للغاية. ولكن لأن الفاكس يتم إرساله باستخدام إشارات تماثلية analog signals فإنه يكون معتمداً بدرجة كبيرة على حالة الخط التليفوني. وعندما تظهر صورة فوتوغرافية سلكية wirephoto سيئة في الصحيفة، فإن هذا السوء يرجع غالباً إلى بعض المشكلات في نقل الصورة أكثر من أي شيء آخر، كما تحدث بعض أوجه الانخفاض الأخرى في الجودة لأسباب أخرى، فطباعة صورة إيجابية positive من سالبة الفيلم negative تعمل على خفض جودة الصورة قبل عملية مسحها ونقلها، وذلك لأن الصورة الممسوحة تعتبر نسخة ثالثة من الصورة الأصلية.

والأكثر أهمية، هو فقدان الفرصة لاستعادة جودة الصورة، لأنه من الصعب إصلاح الصورة أو تعديلها. ونتيجة لذلك، فإن أي تشويش أو تداخل في الصورة المستقبلية، وأية زيادة أو انخفاض في إضاءة الصورة لا يمكن التحكم فيه أو تعديله. ومن هنا، فإن الوفر في كلفة إعادة نقل الصورة وكلفة تصحيحها يجعل من الصورة المستقبلة صورة مستخدمة بالفعل على صفحات الصحيفة.

ب ـ الطريقة الرقمية

والميزة المهمة للنقل الرقمي للصورة digital transmission هي التقليل من عملية فقدان الجودة في أثناء عملية نقل الصورة، فالصورة المنقولة في هذه الحالة هي أقرب النسخ للصورة الأصلية الملتقطة. كما أنه في حالة الصور الرقمية، يضمن كود تصحيح الخطأ error-correction code في برنامج الاتصالات أن تكون الصورة المرسلة كاملة، وبدون وجود أي قدر من التشويش المرئي Visual noise وإذا وجد أي قدر من التشويش في قطاع معين من الصورة، فإن هذا القطاع يتم إعادة إرساله مرة ثانية.

وهناك العديد من المزايا للنقل الرقمي للصورة الفوتوغرافية، وهذه المزايا هي:

١ـ بمجرد وجود الصورة في جهاز الكمبيوتر، فإنه يمكن معالجتها بتغيير حجمها وتعديل النطاق الرمادي gray scale الخاص بها، كما تعد زيادة درجة التباين في الصورة والتأثيرات الأخرى التي تعمل على تحسين جودة الصورة ممكنة. وهكذا، فإنه باستخدام النقل الرقمي للصورة، فإن البيانات تصل في شكل جيد ويمكن معالجتها بصورة أفضل.

٢ـ يستغرق النقل الرقمي للصورة ثلث الوقت الذي يستغرقه النقل التقليدي لها، وذلك بسبب القدرة على اختصار بيانات الصورة الرقمية digital image data، والتي يمكن ضغطها في أثناء عملية النقل.

٣ـ إمكانية طباعة إيجابية من الصورة في مكان بعيد، مما يقلل من العمل الذي تقوم به الغرفة المظلمة في مقر الصحيفة بمقدار النصف. وفي بعض المواقف، يمكن تحميض الفيلم بسرعة في أحد المعامل التجارية ليتم إرساله من خلال أي خط تليفوني.

٤ـ كما يجب علينا ألا ننسى ميزة مهمة، وهي ميزة الثمن، فبسبب العناصر والأجهزة المستخدمة، يمكن النظر إلى النظام الرقمي لنقل الصور digital photo delivery system على أنه يمثل ثلث سعر الأنظمة التقليدية، مع العلم بأن الجودة ستكون في هذه الحالة أفضل.

وكما توجد طريقتان فقط لنقل الصور الفوتوغرافية، فإنه توجد وسيلتان يمكن استخدامهما في نقل هذه الصور من مكان لآخر. وتتمثل هاتان الوسيلتان في الخطوط التليفونية والأقمار الصناعية، ورغم أن الوسيلة الأولى لها العديد من التطبيقات منذ زمن طويل، إلا أن تطبيقاتها الحديثة من خلال الربط بين جهازي كمبيوتر، على سبيل المثال، تعد ذات أهمية.

ففي ٨ من مايو ١٩٨٨، طبعت صحيفة «ستيوارت نيوز» Stewart News الصادرة في ولاية فلوريدا الأمريكية، صورة فوتوغرافية في صفحتها الأولى من سباق الخيول المقام في مدينة لويزفيل Louisville بولاية كينتاكي، والذي أقيم في اليوم السابق مباشرة. وقد نقلت هذه الصورة الفوتوغرافية من كمبيوتر ماكنتوش إلى كمبيوتر ماكنتوش آخر في صورة رقمية digital form، لتصبح بذلك معدة لتصحيحها، واستخراج الصور الشبكية المفصولة لونياً منها.(٣٨)

وقد قام بعض أعضاء معهد الاتصال المرئي School of visual communication بجامعة أوهايو بتحويل هذه الصورة الفوتوغرافية الملونة مباشرة من آلة تصوير إلكترونية إلى جهاز كمبيوتر، ومنه إلى إخراج الصفحة الأولى من الجريدة الذي يتم إلكترونياً أيضاً، وذلك باستخدام مجموعة من أجهزة كمبيوتر الماكنتوش. وبدلاً من نقل الصورة بالوسائل التقليدية، فإنه قد تم نقل الصورة باستخدام خط تليفوني في شكل رقمي مضغوط compressed digital form إلى الصحيفة، ولم تعان الصورة من أية عوامل تقلل من جودتها في أثناء عملية النقل.

ووفقاً لتقرير صحيفة «ستيوارت نيوز» فإن بعض المشكلات الفنية غير المتوقعة قد عملت على بطء إنجاز هذه العملية التي كان من المتوقع أن تتطلب زمناً أقل من ٤٠ دقيقة، إلا أنه كان يمكن اختصار زمن نقل الصورة إلى حوالي ٢٠ دقيقة، وذلك من خلال استخدام بعض الوسائل لضغط بيانات الصورة من (١) ميجابايت إلى ٧٥٠ أو حتى ٦٠٠ كيلوبايت(٣٩).

وقد كانت الفكرة التي تكمن وراء هذا الجهد البحثي ليست فقط هي تحسين سرعة عملية نقل الصورة ودقتها، ولكنها أيضاً جعل التصوير الفوتوغرافي الإلكتروني أمراً ممكناً حتى بالنسبة للجرائد اليومية ذات التوزيع المحدود، وذلك من خلال توظيف أجهزة كمبيوتر منخفضة الثمن نسبياً وبعض برامج الكمبيوتر المتاحة تجارياً.

وعندما رفع جورج بوش يده اليمنى ليحلف اليمين الدستورية لتولي رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية في يناير من العام ١٩٨٩، بدأت وكالة أسوشيتدبرس خلال ٤٠ ثانية في نقل هذه الصورة إلى أكثر من ألف جريدة عبر الولايات المتحدة. وقد التقطت هذه الصورة بآلة تصوير إلكترونية ليتم نقلها على شبكة من الخطوط التليفونية. ولم تكن هذه هي المحاولة الأولى للوكالة في التصوير الفوتوغرافي الإلكتروني، فقد تم نقل صور أخرى من خلال غرفة مظلمة إلكترونية، ولكن هذه المحاولة هي الأولى من نوعها للنقل الحي والمباشر لصورة إلكترونية من موقع الحدث إلى الجرائد على مستوى الولايات المتحدة ليبدأ عصر جديد في تاريخ الصحافة المصورة[٤٠].

وقد أتاح هذا النظام الجديد القدرة على تزويد الصحف المشتركة في وكالة أسوشيتدبرس بالصورة الملتقطة في الحال. ففي خلال دقائق، قام مصور الوكالة بتعريض عدة إطارات (كادرات)، وبعد ذلك قام بتفريغ القرص المضغط من آلة التصوير الإلكترونية، ليضعه في جهاز النقل transmitter، ليختار صورة من بين هذه الصور يرسلها إلى الجرائد على شبكة لنقل الصور بالليزر laser-photo network، وقد استغرق نقل الصورة حوالي ثماني دقائق[٤١].

استخدام الأقمار الصناعية في نقل الصور

وتعد الأقمار الصناعية إحدى المستحدثات التكنولوجية الآخذة في النمو كوسيلة من وسائل نقل الصورة الفوتوغرافية، ويبدو أن لجوء الصحف الأمريكية إلى هذه الوسيلة في نقل الصور يرجع إلى رغبتها في متابعة الأحداث ولاسيما الإخبارية منها، لتستطيع بذلك الوقوف في وجه وسائل الإعلام الإلكترونية التي لا تزال تتميز بنقل الأحداث على الهواء مباشرة، وبدون الوقت المستغرق في عملية الطباعة التي تتطلبها الصحافة المطبوعة.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه طلباً للسرعة في نقل الحدث ونشره مصوراً في اليوم نفسه، فقد قامت صحيفة «يو إس إيه توداي» U.S.A. Today باقتناء «وحدة سيتكس للأقمار الصناعية»[٤٢] Scitex Satellite Unit، وهي عبارة عن وحدة مسح محمولة يمكن اصطحابها إلى موقع الحدث.

ويتيح هذا النظام وجود شبكة لنقل الصور عبر الولايات المتحدة أو أي مكان في العالم. وتقوم الوحدة بمسح شفافيات ملونة مقاس ٣٥ مم لتقوم بنقل البيانات الخاصة بالشفافية في حوالي ١٧ دقيقة، ويمكن استقبال الصورة إلكترونياً دون تدخل العنصر البشري، ويقوم محررو الصور Picture editors بمراقبة المادة المستقبلة لفحص الصور من حيث المضمون والجودة والتأثير البصري، ليتم اختيار الصورة المناسبة وتحديد مساحتها وقطعها. وقد استخدمت صحيفة «يو إس إيه توداي» أول طراز من وحدة الأقمار الصناعية في نقل العديد من الصور الفوتوغرافية الملونة من أولمبياد لوس أنجلوس عام ١٩٨٤، كما تم استخدام هذه الوحدة في أثناء مهرجان الرياضة الوطني المقام في نيو أورليانز New Orleans في العام ١٩٨٥[٤٣].

وقد قدمت وكالة يونيتدبرس إنترناشيونال في أوائل عام ١٩٨٧ نظاماً متطوراً لنقل الصور الفوتوغرافية إلكترونياً، وهو ما يعرف بنظام «بيكسز» pyxys. ويستطيع هذا النظام القيام بمعالجة الصور الفوتوغرافية بشكل رقمي وبالتالي فإنه يقوم بزيادة سرعة الصور الفوتوغرافية التي يعالجها وارتفاع جودتها، ودرجة المرونة في تناولها. ويستخدم هذا النظام الأقمار الصناعية والوسائل الإلكترونية لنقل البيانات الرقمية ومعالجتها، وهو مصمم لنقل الصور الفوتوغرافية والصوت وحروف المتن في صورة رقمية إلى الجرائد ومحطات الإذاعة والتليفزيون، ويعتبر أيضاً غرفة مظلمة إلكترونية لمعالجة الصور الفوتوغرافية، وقد أنفقت الوكالة ما يزيد على مليون دولار لتمويل عمليتي البحث والتطوير للتوصل لهذا النظام.(٤٤)

ويستوعب نظام «بيكسز» Pyxys الصور الفوتوغرافية الملتقطة على أفلام، والمنقولة من خلال غرفة مظلمة محمولة باستخدام خطوط التليفون إلى الغرفة المظلمة الإلكترونية الرئيسية الموجودة بمقر وكالة يونيتدبرس، حيث يتم تحويل هذه الصور إلى بيانات رقمية، ويتم تحريرها، وذلك قبل ربطها بالقمر الصناعي لنقلها إلى أطباق استقبال الأقمار الصناعية الموجودة لدى الجرائد المشتركة التي تستطيع بدورها أن ترى هذه الصور المستقبلية قبل القيام بطبعها على ورق(٤٥).

وفي صيف عام ١٩٩٠، بدأت، وكالة أسوشيتدبرس في استبدال أجهزة استقبال «ليزر فوتو» Laser Photo receivers الموجودة لدى ٩٥٠ جريدة، لتقوم هذه الجرائد باستقبال الصور التي تبثها الوكالة بأجهزة Ap Leaf Picture Desk، وهي غرفة مظلمة إلكترونية قامت الوكالة بتطويرها بالاشتراك مع مؤسسة «ليف سيستمز» Leaf Systems. وقد أتاحت الأجهزة الجديدة زيادة نسبية في معدلات الصور الفوتوغرافية المستقبلة مع تحقيق وفر في كلفة استقبال هذه الصور، وذلك من خلال استخدام دائرة إرسال قمر صناعي عالية القدرة. وقد تم استخدام هذا النظام الذي أطلقت عليه الوكالة «فوتوستريم» Photo Stream بمعنى فيضان الصور الفوتوغرافية عام ١٩٨٩، لنقل الصور الفوتوغرافية من مباريات دورة World Series للبيسبول والصور التي سجلت لقاء القمة بين بوش وجورباتشوف في جزيرة مالطة خلال العام نفسه(٤٦).

وقد كانت وكالة أسوشيتدبرس تقوم من خلال جهاز «ليزر فوتو» Laser Photo بإرسال الصورة الفوتوغرافية العادية (الأبيض والأسود) في تسع دقائق والصورة الفوتوغرافية الملونة في ثلاثين دقيقة. وقد أتاح نظام «فوتو ستريم» Photo Stream ضغط وقت الإرسال إلى أقل من دقيقة بالنسبة للصورة العادية، وأقل من ثلاث دقائق بالنسبة للصور الملونة.

٤ـ التكنولوجيا وأخلاقيات الصورة الصحفية

منذ اختراع التصوير الفوتوغرافي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والعالم يتقبل الصورة كأمر قد وقع بالفعل أو كحقيقة واقعة باعتبار أن الصورة لا تكذب، لأنها تقوم أساساً بتجميد لحظة من الزمن.

وقد تعرضت الصور للتحريف في الصحف النصفية الشعبية التي تهدف أساساً إلى الإثارة، والتي بدأت في العشرينيات من هذا القرن في نشر صور لرجل له رأسان أو امرأة لها جسم سمكة، ويطلق على هذه العملية «الفوتومونتاج» photomontage والتي كانت تمثل أخطر عمليات تغيير ملامح الصورة بالحذف أو بالإضافة أو التركيب، وقد تهدف إلى تشويه صورة ما وتقديم انطباع سيء عن موضوع أو أشخاص في داخل الصورة أو

مجموعة الصور. وتتم هذه العملية عن طريق قص أجزاء من أكثر من صورة ثم تركيبها معاً ثم طبعها في النهاية كصورة واحدة[٤٧].

بيد أن عملية «الفوتومونتاج» تعاني من القصور وعدم الدقة والإتقان في بعض الأحيان مما يجعل اكتشاف أن الصورة ملفقة أمراً ليس صعباً للغاية، أما اليوم فإن دخول الكمبيوتر إلى هذا المجال جعل من كشف عملية الخداع الإلكتروني في الصورة أمراً غاية في الصعوبة. ومن الأمثلة التي تدلل على قدرة الكمبيوتر على تحريف الصور الفوتوغرافية، قيام صحيفة «ميركيوري نيوز» Mercury News الأمريكية بنشر عنوان عريض يقول: «ماهو الخطأ في هذه الصورة»، وكان هذا العنوان يعلو صورة فوتوغرافية ملونة احتلت صدر الصفحة الأولى من قسم «العلم والطب»، وذلك قبل أيام من انعقاد «مؤتمر التصوير الفوتوغرافي الرقمي» Digital Photography Conference الذي كانت تكفله الصحيفة مع آخرين.

وقد ركز المقال الذي نشرته الصحيفة أسفل هذه الصورة على المشكلات الأخلاقية في تطبيق تكنولوجيا الكمبيوتر على التصوير الفوتوغرافي الإخباري. فلاشك أن هذه التكنولوجيا قد ساعدت على سرعة نقل الصورة وسهولة معالجتها، إلا أنها تهدد أيضاً بخداع القارئ، من خلال إجراء التعديلات والتغييرات بسهولة ودقة كبيرة يصعب معها اكتشاف هذه التغييرات التي لحقت بالصورة، وكل هذا يهدد القيمة الإخبارية التي كانت الصورة تتمتع بها كأداة لنقل الحقائق والأحداث والوقائع دون تزييف.

أما الصورة التي نشرتها صحيفة «ميركيوري نيوز»، فقد التقطت لمايكل دوكاكيس Michael Dukakis وهو يقف على منصة في أثناء الحملة الانتخابية الرئاسية، والغريب في هذه الصورة، أن من بين المحيطين بدوكاكيس جورج بوش نفسه وهو المنافس الرئيسي له في الانتخابات، ورونالد ريجان الذي ينتمي للحزب الجمهوري المنافس للحزب الديمقراطي الذي ينتمي له دوكاكيس، بالإضافة إلى جيس جاكسون أحد منافسي دوكاكيس في حملته الانتخابية[٤٨]. وفي الواقع، فإن هذه الصورة لا تماثل الصورة الأصلية الملتقطة، حيث إن رؤوس بوش وريجان وجاكسون تم إحضارها من صور فوتوغرافية أخرى ليتم تركيبها على الصورة الأصلية الملتقطة.

وإذا كانت الصورة السابقة قد نشرت لبيان مدى الخداع الذي يمكن للكمبيوتر أن يمارسه مع الصورة الفوتوغرافية، فإن هناك بعض الصحف تنشر مثل هذه الصور بغية الإثارة، فقد نشرت مجلة «سباي» Spy في فبراير ١٩٩٣ على صدر غلافها صورة لهيلاري كلينتون زوجة الرئيس الأمريكي بعد أن قامت بتركيب رأسها على الكمبيوتر فوق جسم امرأة عارية الصدر، وكانت الصورة مذهلة في درجة إتقانها، فلا أثر لأي التحام فني بين صورتين. واكتفت المجلة الشعبية المثيرة بنشر سطرين اثنين في الصفحات الأخيرة تذكر فيها أن على الغلاف صورة تشكيلية بالكمبيوتر[٤٩].

وقد أدى نشر هذه الصورة إلى دراسة تجرى حاليا لإدخال نص «القذف بالصورة» على قانون العقوبات الأمريكي الذي لم يكن يعرف حتى الآن مثل هذه النوعية من وسائل القذف. كما وجهت الجمعية القومية للتصوير الصحفي في الولايات المتحدة بعد زيادة مثل هذا النوع من الصور نداء إلى الصحف للعودة إلى الأمانة والنزاهة وشرف المهنة[٥٠].

وهكذا، فإن القول القديم المأثور «إن الصورة لا تكذب» يستخدم الآن لإثارة السخرية بين المصورين

الفوتوغرافيين والفنانين الأمريكيين. ولكن، على أي حال، تحاول الجرائد الأمريكية أن تؤكد لقرائها أن ذلك القول المأثور لم يزل حقيقة واقعة.

وتعد إحدى الوسائل المستخدمة في هذا الاتجاه نحو تدعيم المصداقية في الصورة الفوتوغرافية، نشر السطر الخاص باسم المصور credit line، والذي يحدد المصور أو المصادر الأخرى للصورة المنشورة، وهو الأسلوب الذي تتبعه وكالة أسوشيتدبرس منذ عشرين عاماً مع كل صورة تنقلها إلى الجرائد المشتركة فيها. وتتبع صحيفة «يو إس إيه توداي» منذ صدورها ذكر اسم المصور أو مصدر الصورة، وقد كان هدف الصحيفة من اتباع هذه السياسة في البداية هو إعطاء المصورين حقهم في نشر أسمائهم على الصور التي تنشرها لهم، ولكن أصبح اسم المصور مؤخراً وسيلة لضمان ثقة الجمهور في الصحافة المصورة[٥١].

إن أسماء المصورين تعمل بلاشك على إضفاء المصداقية على الصورة المنشورة، ففي الوقت الذي يواجه فيه الجمهور بسيل من الصور الملفقة في التليفزيون وعلى شاشات الكمبيوتر، تصبح مصداقية الصورة شيئاً مهما يجب أن تحرص عليه الصحيفة.

وبمجرد أن يذكر مصدر الصورة الفوتوغرافية، فإن القارئ يحتاج إلى أن يعرف أن الصورة لم يتم التعديل أو التغيير فيها قبل أن تنشر في صحيفته، وتفكر صحيفة «يو إس إيه توداي» أن تفعل ذلك بسياسة تعتمد على نشر سطر واحد مصاحب للصورة يقول: «إننا لم نغير أي شيء» we don't change anything، وذلك على الرغم من أن الصحيفة تمتلك غرفة مظلمة إلكترونية ونظاماً لمرحلة ما قبل الطبع prepress system يجعلان من إجراء التعديلات في الصورة الفوتوغرافية أمراً سهلاً ميسوراً.

ثانيا: التطور التكنولوجي في مجال الرسوم اليدوية

تتيح الرسوم اليدوية التي توضح بعض المعلومات للقارئ، فرصاً كبيرة أمام المخرجين والمصممين لاستخدام اللون لجذب القراء، والتأثير عليهم بتحسين الشكل المادي للصحيفة للوقوف أمام الوسائل الإعلامية الأخرى التي توظف اللون كوسيلة جذب مهمة كالتليفزيون والسينما.

وعندما أصبحت هذه الرسوم في البداية جزءاً من الجريدة اليومية، كانت تظهر في العادة كأشكال مطبوعة بالأبيض والأسود. وفيما بعد، عندما أصبح اللون متاحاً، صارت هذه الرسوم تطبع بألوان مشرقة كالأخضر والأصفر. و اليوم، تنشر بعض الجرائد والمجلات الرسوم اليدوية التي تحولت إلى فن جرافيكي متميز، وذلك من خلال استخدام أكثاء مختلفة من الألوان، والتفنن في استخدام درجات معينة من هذه الأكثاء[٥٢].

والغريب هو اختفاء الرسوم الساخرة الملونة أو عدم استمراريتها في الصحافة المصرية، في وقت بدأ العدد المحدود من الجرائد التي تنشر الرسوم الفكاهية الملونة color comics على صفحاتها بصفة يومية في النمو عبر الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك لأن هذه الرسوم تساعد الصحيفة بدرجة كبيرة لأنها تبدو أكثر طرافة عندما تنشر ملونة[٥٣]. ولعل أوجه الاتفاق المختلفة على الاستعانة بفنان متخصص وبعض المواد الأخرى من أحبار وغيرها والتي تستخدم في عملية التلوين تعد من بين الأسباب التي تبرر عدم نشر العديد من الصحف للرسوم الفكاهية الملونة، وذلك على الرغم من أن استجابة القارئ لهذه الرسوم تجعل من الكلفة مسألة لا قيمة لها.

ولعل هذا السبب هو الذي دعا صحيفة «أورانج كاونتي ريجستير» Orange County Register إلى نشر الرسوم الساخرة السياسية political cartoon للرسام مايك شيلتون Mike Shelton بالألوان الأربعة المركبة في صفحتها المخصصة للرأي منذ خريف عام ١٩٩٠. ومع بداية عام ١٩٩١، بدأت وكالة «كينج فيتشرز» King Features Syndicate الأمريكية في تقديم الرسوم الساخرة لشيلتون بالألوان سواء من خلال البريد أو من خلال شبكة وكالة أسوشيتدبرس لنقل الرسوم[٥٤].

وجدير بالذكر أن الرسام شيلتون لم يقم بتلوين رسومه الساخرة بطريقة يدوية، بل قام باستخدام كمبيوتر ماركة «ماكينتوش» Macintosh FX2 المزود بطابعة وجهاز لمسح الألوان، ولوحة رسم إلكتروني وبعض المعدات الأخرى، ويتيح هذا الجهاز استخدام ١٦ مليون توليفة لونية مختلفة، مما مكن شيلتون من استخدام اللون بسهولة[٥٥].

ويعتقد شيلتون أن حجم الاستجابة الكبيرة لرسومه السياسية الساخرة يرجع إلى نشرها بالألوان، فالكثير من القراء يلاحظون رسومه بسهولة عندما يتفحصون صفحة الرأي التي تنشرها صحيفة «ريجستير»، لأن البقعة اللونية في هذه الصفحة تستولي على أعينهم[٥٦].

ولعل اهتمام الصحافة الأمريكية بالرسوم اليدوية كفن جرافيكي يرجع إلى أنها قد أدركت أن هذه الرسوم قادرة على جذب القراء إليها في وقت أصبحت فيه اللغة البصرية هي المسيطرة على وسائل الإعلام. ومن هنا، أصبحت الرسوم التوضيحية المتعلقة بالطقس weather graphics والرسوم التوضيحية الأخرى التي يتم استقبالها إلكترونيا تمثل اتجاهاً متزايداً في الصحف الأمريكية. فمثلاً قامت صحيفة «يو إس إيه توداي» USA Today بنشر الرسوم التوضيحية الملونة color graphics، وخاصة في صفحتها المخصصة لأحوال الطقس Weather Page لتزايد الطلب من قبل القراء فيما يتعلق بالتوسع في نشر هذه الرسوم[٥٧].

وفي الوقت الحالي، تقوم أجهزة الكمبيوتر الشخصي، ولاسيما أجهزة «ماكنتوش» بتطوير عملية تنفيذ هذه الرسوم وطريقة نقلها، مما أدى إلى تزايد الطلب على الرسوم التوضيحية المنتجة عن طريق أجهزة الكمبيوتر computer - generated graphics. ولعل سبب الإقبال على هذه النوعية من الرسوم هو إمكانية الحصول على جودة تضاهي جودة الرسوم التوضيحية الأصلية، وخاصة باستخدام طابعات الليزر laser printers. ولعل هذا الاتجاه الجديد يقوم بتغيير الأسلوب الذي تنقل به الجرائد والمجلات المعلومات، وذلك من خلال التأكيد على تقديم المعلومات بشكل بصري وليس بشكل مكتوب أو مقروء، وربما يكون هذا هو السبب الذي قامت من أجله بعض الصحف الأمريكية بتغيير لقب «الفنانين» الذين يعملون لديها إلى «مخبرين للرسوم التوضيحية» grephicreporters.

والمتابع للدوريات الأمريكية المتخصصة في مجال تكنولوجيا الصحافة يمكن أن يلاحظ أن هناك العديد من التطورات في مجال الرسوم التوضيحية، ومن بين هذه التطورات مايلي:

- بدأت مؤسسة «جانيت» Gannett Company Inc.، والتي تمتلك أكبر شبكة من الجرائد من حيث العدد في الولايات المتحدة خدمة للرسوم التوضيحية تقوم أساساً على استخدام أجهزة كمبيوتر «ماكنتوش»، وذلك لخدمة جرائدها اليومية البالغ عددها ٩٣ جريدة يومية واستقبال الخدمات نفسها من جهات أخرى.

ـ كما قامت «ويزر سنترال» Weather Central، وهي عبارة عن قسم من أقسام مؤسسة «كولور جرافيكس سيستمز» Color Graphics Systems Inc.، بتقديم خرائط الطقس الكاملة الألوان للجرائد. ويتم تنفيذ هذه الخرائط على أجهزة «ماكنتوش»، وترسل في صورة رسوم توضيحية مفصولة لونياً من خلال شبكة اتصالات أو بواسطة الخطوط التليفونية إلى أجهزة كمبيوتر «ماكنتوش» مستقبلة في الجرائد المشتركة في هذه الخدمة.

ـ وقد تم التنسيق بين وكالة أسوشيتدبرس ومؤسسة «أكيو ويزر» Accu- Weather لمد الجرائد المشتركة في الوكالة بخرائط المناطق المحلية أو خرائط للولايات المتحدة بأكملها، هذا بالإضافة إلى بيانات أخرى متعلقة بالطقس.

طرق نقل الرسوم وأساليب معالجتها

تستطيع الأقمار الصناعية وأجهزة الكمبيوتر أن تقوم بنقل المتن والصور الفوتوغرافية وإنتاجها في خلال دقائق من وقوع الحدث الذي تقوم بوصفه. ولكن فيما يتعلق بالرسوم التوضيحية الإخبارية news graphics والرسوم الساخرة التي تعبر عن رأي، فإنه إذا لم يتم استقبالها من خلال خدمة سلكية wire service، فإن الأسلوب التقليدي لإرسال هذه الرسوم للصحف هو إرسالها عن طريق البريد، وغالباً ما يتم تصويرها وإنتاجها بعد ما يتراوح بين يوم وثلاثة أيام بعد وقوع الأحداث التي تغطيها.

ويدخول أجهزة كمبيوتر «ماكنتوش» Macintosh التي تنتجها شركة «آبل» Apple Computer Inc إلى العديد من الصحف الأمريكية، وذلك لتنفيذ الرسوم التوضيحية الإخبارية أو الرسوم التي توضح معلومات معينة، وخاصة إذا تم استقبال هذه الرسوم بطريقة لا تعمل على تسهيل معالجة الشكل والمحتوى فحسب، ولكن أيضاً تجعل من الممكن وضع هذه الرسوم مباشرة على صفحة الصحيفة من خلال التوضيب الإلكتروني للصفحات electronic pagination.

ففي مارس ١٩٨٧، أصبح المشتركون في وكالة أسوشيتدبرس الأمريكية قادرين على التقاط الرسوم التوضيحية الخاصة بالطقس والأخبار التي تقدمها الوكالة على مجموعة من شاشات الكمبيوتر لتتم طباعتها من خلال طابعة الكمبيوتر أو إدخال هذه الرسوم لتوضع في أماكنها على الصفحات مباشرة، وذلك كله لكي تبدو هذه الرسوم أوضح من الرسوم التوضيحية التي كان يتم استقبالها من خلال الخدمات السلكية[٥٨].

وأطلقت وكالة أسوشيتدبرس على هذه الخدمة AP Access، وكانت تتيح الرسوم التوضيحية، التي كان يتم نقلها سلكياً، في شكل إلكتروني. وقد صمم هذا النظام لتحسين جودة الرسوم التوضيحية التي كان يتم استقبالها على الخدمة السلكية. ويتمتع هذا النظام بالعديد من المزايا بالمقارنة بنظام الاستقبال التقليدي، والذي تم تصميمه أصلاً لنقل الدرجات الظلية الرمادية للصور الفوتوغرافية الإخبارية، وليس لنقل الخطوط الحادة للرسوم التوضيحية، كما أن الرسوم التوضيحية المستقبلة على الخدمة السلكية غالباً ما تكون مشوشة عندما تطبع على الورق.

وفي أوائل عام ١٩٨٨، أخبرت وكالة أسوشيتدبرس العديد من وكالات الرسوم الرئيسية بقيامها بإرسال عدد من الرسوم التوضيحية اليومية (١٢ رسماً) خلال ست دقائق فقط، وقد كان هذا الاختصار في وقت إرسال الرسوم ينبع أساساً من استخدام القمر الصناعي في نقلها، لتبدأ بذلك الوكالة خدمة جديدة بعنوان Data Feature Graphics كجزء من شبكة الرسوم التوضيحية التابعة للوكالة Graphics - Net[٥٩].

وكما في العمليات الاتصالية الأخرى في وكالة أسوشيتدبرس، تعتمد شبكة الرسوم التوضيحية Graphics Net على الصاروخ «آريان ٣» Ariane 3 التابع لوكالة الفضاء الأوربية والذي حمل قمر الاتصالات Spacenet 3. وبإطلاق هذا القمر الصناعي الجديد بنجاح في مساء ١١ من مارس ١٩٨٨ بالقرب من إحدى المستعمرات الفرنسية السابقة في أمريكا الجنوبية، حل هذا القمر الصناعي محل القمر الصناعي السابق «ويستار ٣» Westar 3. وقد اشترت وكالة أسوشيتدبرس قناتين للاتصالات على القمر الصناعي الجديد، والذي من المتوقع أن يظل في الخدمة حوالي عشر سنوات، لينقل الرسوم التوضيحية التي تبثها الوكالة حتى عام ١٩٩٨.(٦٠)

وهكذا، فإنه من خلال الربط بين أجهزة الكمبيوتر ماركة «ماكنتوش»، سواء باستخدام الخطوط التليفونية أو دوائر الاتصالات بالأقمار الصناعية، فإن الصحف أصبحت تتمتع بميزة استقبال الرسوم التوضيحية من أي مكان أو جهة. وبهذا الشكل، تستطيع الصحف أن تقوم بمعالجة هذه الرسوم بسرعة وبأية طريقة تريدها، وبعد ذلك تقوم بطباعتها على طابعة ليزر وبالجودة الأصلية نفسها، أو تقوم بإدخالها في نظام التوضيب الإلكتروني للصفحات مباشرة دون طباعتها على ورق.

وعلى سبيل المثال، ربما تود الصحيفة أن تغير شكل الحروف المستخدمة في جمع بيانات الرسم التوضيحي لكي يتلاءم مع باقي أشكال الحروف الموجودة في الصحيفة، أو تضيف مادية محلية لخريطة معينة أو تغير من درجة رمادية الشبكة المستخدمة في الرسم أو تقوم بتعديل مساحة الرسم. وهكذا، فإن النظام الجديد يتيح للصحف المرونة نفسها التي تتوافر للفنان الذي قام بإعداد الرسم التوضيحي الأصلي.

وعلى العكس من إرسال المواد الجاهزة camera - ready materials بالبريد، فإن النقل الإلكتروني الذي يتم في خلال دقائق أو ثوانٍ يعني أن الرسوم التوضيحية يمكن أن تتوافق مع مواعيد الطبع النهائي للجرائد deadlines، وبالتالي تنشر هذه الرسوم مصاحبة للقصص الخبرية التي وقعت في آخر وقت قبل طبع الصحيفة، كما أن الرسوم الساخرة التي يمكن نقلها بالطريقة نفسها، يمكن أن تعكس الأحداث التي وقعت في اليوم نفسه وليس الأحداث التي تقع خلال الأسبوع.

نتائج البحث

من خلال استعراض التطورات التكنولوجية خلال العقد الأخير (العشر سنوات الأخيرة)، ومدى تأثير هذه التطورات في الفنون الجرافيكية في الصحافة الحديثة المتمثلة في الصحافة الأمريكية كنموذج اخترناه لهذه الدراسة لاستفادته من هذه التطورات، فإنه يمكننا اختبار صحة الفروض التي وضعناها في مقدمة هذا البحث، وذلك على النحو التالي:

أولاً: توجد علاقة بين تكنولوجيا الاتصال والفنون الجرافيكية في الصحافة من حيث الارتقاء بهذه الفنون، ففيما يتعلق بفن الصورة الصحفية، تم التوصل إلى الغرفة المظلمة الإلكترونية التي تتيح أمام المصور والمخرج الصحفي إمكانات هائلة في عمليات التكبير والتصغير والقطع وتصحيح الألوان وفصلها، بل وتحسين جودة الصورة، وذلك بعد تحول الصورة إلى بيانات رقمية digital data.

كما تم التوصل إلى الأنظمة الخاصة بالتصوير الإلكتروني electronic photography التي أتاحت إمكانية

استقبال الصور ورؤيتها على الشاشة قبل طبعها وتحميضها مما أتاح وفراً كبيراً في كلفة الصور المطبوعة. ووفرت هذه الأنظمة ميزة تخزين الصور على قرص مما يؤدي إلى إمكانية تكوين مكتبة للصور تصلح فيما بعد كأرشيف للصور يتم الاستعانة به دون أن تفقد الصور جودتها وذلك على العكس من الأفلام التقليدية.

ورغم أن جودة إنتاج الصورة الفوتوغرافية الإلكترونية تظل حتى الآن أقل من الصورة الفوتوغرافية الملتقطة على فيلم حساس، إلا أن الصورة الإلكترونية تظل الأكثر سرعة ووفاء بمتطلبات الصحيفة اليومية من الصور الإخبارية، ولعل هذا مابدا واضحاً خلال حرب الخليج، حيث استطاعت الصحف الأمريكية الحصول على بعض الصور الإلكترونية من ميدان القتال بسرعة كبيرة، وخاصة أن الصورة الإلكترونية لا تحتاج من الصور أية عمليات خاصة بالتحميض والطبع ومسح الصورة.

ولاشك أن النقل الرقمي للصورة الصحفية digitial transmission قد قام بالحد من عملية فقدان الجودة في أثناء عملية نقل الصورة، حيث أصبحت الصورة المنقولة ــ لأول مرة ــ أقرب النسخ للصورة الأصلية الملتقطة، وبالتالي فإن جودتها تصبح مرتفعة، مما يتيح لها إنتاجاً طباعياً أفضل لتبدو واضحة ومشرقة كجزء من عناصر إخراج الصحيفة المطبوعة.

ورغم أننا لا ننكر أن التكنولوجيا قد ساهمت بنصيب وافر في الارتقاء بفن الصورة الصحفية بالعمل على تحسين جودتها وسرعة نقلها من مكان الحدث، إلا أننا نرى أن هذه التكنولوجيا قد عملت في الفترة الأخيرة على التقليل من القيمة الإخبارية للصورة من خلال إمكانية التدخل والعبث في تفاصيل الصورة وتزييفها، بما يهدد مكانة الصورة الصحفية كأداة لتسجيل الوقائع والحقائق والأحداث. وهو ما أدى في النهاية إلى الطرح الخاص باستخدام التكنولوجيا وأثره في أخلاقيات الصورة الصحفية، وذلك لمراعاة معايير معينة مثل المصداقية credibility في التعامل مع الصورة بنشر اسم المصور، أو بالإشارة إلى أنه لم يتم إدخال أي تغييرات في الصورة.

وفيما يتعلق بالرسوم اليدوية، فقد ساعدت التكنولوجيا في سرعة إنتاج هذه الرسوم بجودة عالية مع سهولة تلوينها لتبدو عند طباعتها في الصحف بالألوان الكاملة لتبرز كفن جرافيكي متميز في هذه الصحف، كما أن استخدام الأقمار الصناعية والخطوط التليفونية في الربط بين أجهزة «الماكنتوش» المستخدمة في تنفيذ الرسوم ومعالجتها أدى إلى الارتفاع بجودة الرسوم المنقولة، وتوافقها مع مواعيد طباعة الصحف لتنشر مع الأحداث المصاحبة لها في اليوم نفسه.

ثانياً: أما بالنسبة للغرض الثاني فقد ثبت صحته، حين تبين أنه توجد علاقة بين الفنون الجرافيكية في الصحافة وقدرة الصحافة المطبوعة على القيام بدورها في التأثير على القارىء. فلاشك أن تبني العديد من الصحف لأنظمة الصور الإلكترونية قد مكنها من نشر صور الأحداث في يوم وقوعها وبهذا يزداد تأثير الصورة على القارىء لأنها تتميز بالحالية وتفسير الأحداث. وقد لعبت تكنولوجيا إرسال الصورة الصحفية واستقبالها دوراً لا ينكر في هذا السبيل.

كما تبين أن الرسوم اليدوية التي توضح المعلومات للقارىء تتيح فرصاً كبيرة أمام المخرجين لجذب القراء والتأثير عليهم. ولعل اهتمام الصحافة الأمريكية بالرسوم اليدوية كفن جرافيكي يرجع إلى أنها قد أدركت أن هذه الرسوم قادرة على جذب القراء إليها.

ثالثاً: وقد أثبتت الدراسة صحة الفرض الثالث الذي يقول بوجود علاقة بين التطور التكنولوجي في مجال الفنون الجرافيكية في الصحافة والمنافسة بين الصحافة كوسيلة مطبوعة ووسائل الإعلام الإلكترونية كوسائل مرئية، فمن الملاحظ أن توظيف الصحافة لوسائل متقدمة في نقل الصورة الصحفية من مكان الحدث إلى مقر الصحيفة مثل النقل الرقمي للصورة digital transmission سواء باستخدام الخطوط التليفونية أو الأقمار الصناعية، لم يكن سوى محاولة من الصحافة لمنافسة وسائل الإعلام الإلكترونية في سرعة نقل الحدث من ناحية، والاهتمام بتطوير الصحيفة كوسيلة مرئية بعد أن كانت وسيلة مقروءة.

وربما يكون السبب نفسه وراء اهتمام الصحافة الحديثة بالرسوم اليدوية كنوع من التحول إلى اللغة البصرية المسيطرة على وسائل الإعلام. ومن هنا، فقد يقوم هذا الاتجاه الجديد بتغيير الأسلوب الذي تنقل به الجرائد والمجلات المعلومات، وذلك من خلال التأكيد على تقديم المعلومات بشكل بصري أو مرئي وليس بشكل مكتوب أو مقروء.

رابعاً: كما أثبتت الدراسة صحة الفرض الرابع والأخير الذي يذهب إلى أن هناك علاقة بين التطور التكنولوجي في مجال الفنون الجرافيكية في الصحافة وقيام الصحف بتحسين شكلها وإخراجها وتصميمها، فمن خلال الغرفة المظلمة الإلكترونية electonic darkroom المزودة بشاشة لعرض الصور ولوحة مفاتيح، يمكن تكبير الصورة وتصغيرها، وإجراء عمليات القطع والقلب عليها، واستخدام الشبكة معها، وإجراء بعض التصحيحات عليها، كما يمكن زيادة التباين بين الدرجات الظلية للصورة، ولاشك أن كل هذه الإمكانات قد وفرت للمخرج الصحفي المزيد من السرعة والجودة، ووفرت على الصحف استخدام مواد كيماوية ذات كلفة عالية، وخاصة أن هذا النظام يسمح للمخرج الصحفي بإدخال الصورة مباشرة إلى نظام آخر لتوضيب الصفحات إلكترونياً، مما أدى إلى تحسين المظهر المادي للصحف لعدم تدخل العنصر البشري في عملية المونتاج.

كما أنه من الممكن إدخال الصور الإلكترونية إلى أجهزة الكمبيوتر ماركة «ماكنتوش» لمعالجتها من خلال برامج محررات الصور image editors مثل برنامج «أدوب فوتوشوب» Adope Photoshop، وغيره، وذلك للعمل على الارتقاء بجودة هذه الصور، وتعديل التباين بين درجاتها اللونية، وذلك كله للوصول إلى صور تبدو جيدة المظهر، وخاصة أن الصور تمثل عنصراً جرافيكياً مهماً في إخراج الصحيفة الحديثة، في عصر طغت فيه اللغة البصرية على وسائل الإعلام كافة.

وتحاول الصحف الآن استغلال الرسوم اليدوية التي تتيح فرصاً كبيرة أمام المخرجين والمصممين لاستخدام اللون لإثارة انتباه القراء وجذب اهتمامهم من خلال تحسين الشكل المادي للصحيفة.

كما أنه من خلال الربط بين أجهزة الكمبيوتر ماركة «ماكنتوش» فإن الصحف أصبحت قادرة على معالجة الرسوم اليدوية بسرعة وبأية طريقة تريدها، وبعد ذلك تقوم بطباعتها على طابعة ليزر، وبالجودة الأصلية نفسها، أو تقوم بإدخالها في نظام التوضيب الإلكتروني للصفحات مباشرة دون طباعتها على ورق، وهو ما أتاح تعاظم الدور الذي تقوم به الرسوم في الصحيفة الحديثة كوسيلة مرئية لجذب القارئ، وتسهم في الارتقاء بالإخراج الصحفي كفن جرافيكي في المقام الأول.

الهوامش

(١) أشرف صالح: إخراج الصحف العربية الصادرة بالإنجليزية (القاهرة: العالمي العربي للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٢٠٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) Ernest C. Hynds: American Newspapersin the 1980 s, 2nd ed., (New york: Hastings House, pub, 1977), P.218.

(٤) Eric de Maré: Colour photography, (Middlesex: Penguin Books Ltd., 1970), p.19.

(٥) الإسبرانتو Esperanto هي لغة دولية مبتكرة بنيت على أساس من الكلمات المشتركة في اللغات الأوروبية الرئيسية.

(٦) Ibid., p.19.

(٧) محمد نبهان سويلم: التصوير الإعلامي، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص ٦٥.

(٨) الأهرام المسائي: «اللقطة الصورية التي أخرجت أمريكا من الصومال»، ١٨ من أكتوبر ١٩٩٣.

(٩) أشرف صالح: إخراج الصحف العربية الصادرة بالإنجليزية، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

(١٠) شريف درويش اللبان: إخراج الصحف الأسبوعية، رسالة ماجستير، غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام ١٩٩٠)، ص ١٧٠.

(١١) Arthur T. Turnbull and Russell N. Baird: The Graphics of Communication, 4 th ed, (New York: Reinhart and winston, 1980), pp. 177-178.

(١٢) Ernest C. Hynds: American Newspapers in the 1980 s, op. cit, p. 224.

(١٣) أشرف صالح: إخراج الصحف السعودية، (القاهرة: العالمي العربي للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ١١٠.

(١٤) محمود علم الدين: مستحدثات الفن الصحفي في الجريدة اليومية، رسالة دكتوراه، غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٨٤)، ص ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(١٥) Wendell C. Crow: Communication Graphics, (New Jersey: Prentice Hall, Inc. 1986), P. 240.

(١٦) Edmund C. Arnold: Ink on Paper, 2nd. ed., (New York: Harper & Row pub., 1972), p. 176.

(١٧) The Editors of Time-Life Books: Colour, (Amsterdam: Time-Life Books, Inc., 1982), p. 38.

(١٨) شريف درويش اللبان، الطباعة الملونة، مشكلاتها وتطبيقاتها في الصحافة، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ١٩٨.

(١٩) هذه الدراسات هي:

ـ فؤاد أحمد سليم: العناصر التيبوغرافية في الصحف المصرية، رسالة دكتوراه، غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٨١).

ـ أشرف صالح: دراسة مقارنة بين الطباعة البارزة والملساء، وأثر الطباعة الملساء في تطوير الإخراج الصحفي، رسالة دكتوراه، غير منشورة (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٨٣).

ـ شريف درويش اللبان: إخراج الصحف الأسبوعية، مرجع سابق.

ـ سعيد محمد الغريب: إخراج الصحف الحزبية في مصر، رسالة ماجستير، غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٩١).

(٢٠) هاتان الدراستان هما:

ـ عمرو عبدالسميع عبدالله: دور الكاريكاتور في معالجة المفاهيم السياسية في مصر، رسالة ماجستير، غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام ١٩٨٠).

ـ الكاريكاتور السياسي المصري في السبعينات، رسالة دكتوراه، غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٨٣).

(٢١) هذه الدراسة هي:

ـ شريف درويش اللبان: الألوان في الصحافة المصرية ومشكلات إنتاجها، دراسة تطبيقية في الفترة من ١٩٢١ إلى ١٩٩٠، رسالة دكتوراه، غير منشورة، (جامعة القاهرة: كلية الإعلام، ١٩٩٤).

(٢٢) David E. Herbert: "Digitizing and storing graphics in the AP electronic darkroom", Editor & publisher, March 6, 1982.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) George Garneau: "Electronic photos for newspapers", Editor & publisher, July, 12, 1986.

(٢٦) Ibid.

(٢٧) Ibid.

(٢٨) Jim Rosenberg: "Color video images make the front page", Editor & Publisher, Nov. 21, 1987.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) Ibid.

(٣١) American printer: "Honolulu Advertiser enters the electronic Photography age", June, 25, 1986.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) Jim Rosenberg: "Still video goes to war", Editor's publisher, Feb 23, 1991.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) ارجع في هذا الموضوع بالتفصيل إلى:

- Brian Cookman: Desktop Design, Getting the Professional Look, 2 nd ed. (London: Blue Print, 1993), p.39.

- عمرو عادل حسني: «برامج معالجة الصور»، عالم الكمبيوتر، مايو (أيار) ١٩٩٥.

- Nevine Sami: Desktop Publishing, AReport From PACC Egypt, (Cairo : Gareeat El. Dowal El. Arabia, Mohandessin, 1992).

(٣٧) Steve Hannaford: "Digital photo handling", British printer, Nov. 5, 1988.

(٣٨) Jim Rosenberg: "Digital transmission of photos "Editor & publisher, Nov. 5, 1988.

(٣٩) Ibid.

(٤٠) George Garneau: "Inaugural photo in 40 seconds", Editor & Publisher, Jan. 28, 1989.

(٤١) Ibid.

(٤٢) سيتكس Scitex هي إحدى شركات الكمبيوتر المتخصصة في أنظمة الصور الإلكترونية electronic imaging systems.

(٤٣) Mario R. Garcia and Don Fry: Color in American Newspapers, (Florida: The poynter Institute for Media Studies, 1986), PP. 14-15.

(٤٤) Editor & Publisher: "Transmitting digital photos", Feb. 28, 1987.

(٤٥) Ibid.

(٤٦) Jim Rosenberg: "AP hastens move to all-digital photo system", Editor & publisher, Feb, 10, 1990.

(٤٧) محمود علم الدين: الصورة الصحفية دراسة فنية، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، د. ت.)، ص٤١.

(٤٨) Jim Rosenberg: "Computer, photographs and ethics", Editor & publisher, March 25, 1989.

(٤٩) مها عبد الفتاح: «عندما تنحرف التكنولوجيا...»، أخبار اليوم، ٩ من أكتوبر ١٩٩٣.

(٥٠) المرجع السابق نفسه.

(٥١) Robert J. Salgado: "News photos credit and credibility", Editor & Publisher, Feb. 23, 1991.

(٥٢) Mario R. Garcia and Don Fry: Color in American Newspapers, op. cit, p.54.

(٥٣) انظر:

- شريف درويش اللبان: الألوان في الصحافة المصرية، مرجع سابق، ص ١١٩.

- David Astor: "Daily color comics slowly catching on", Editor & Publisher, Sept. 24, 1983.

(٥٤) Chris Lamb: "Color political cartoons being syndicated", Editor & publisher, Jan. 19, 1991.

(٥٥) Ibid.

(٥٦) Ibid.

(٥٧) George Garneau: "Graphics", Editor & Publisher, March 21, 1987.

(٥٨) George Garneau: "Improving wire service graphics", Editor & Publisher, March 21, 1987.

(٥٩) Jim Rosenberg: "Satellite delivery of graphics", Editor & Publisher, April 23, 1988.

(٦٠) Ibid.

مشكل المنهج في قراءة بعض الكتابات المنقبية بالمغرب

د. عبدالله أحمد بن عتو*

إن طرح مشكل المنهج قد اتخذ في الدراسات الأدبية والإنسانية المعاصرة أشكالا عديدة، يمكن القول عنها بأنها تختلف باختلاف الهموم والمشاغل أو بحسب المنطلقات والمقاصد، ولما كان عدد كبير من النصوص التي يشتغل بها أصحاب هذه الدراسات موطنا لدراسة العقليات كموضوع شاسع ومتشعب، فقد ارتأينا أن نركز على الكتابة المنقبية أو الكرامتية دون غيرها، لشدة اهتمام الناس بها ولشدة اختلاف مواقفهم منها في آن. وانطلاقا من اقتناعنا بأن جزءا كبيرا من صورة الذهنية المغربية عبر مختلف العصور يتجلى في هذه الكتابة، آثرنا أن نثير في حقها مشكل المنهج في قراءتها أو في تحليلها. ولما كان الأمر لا يخلو من صعوبة، فإننا مخافة الابتسار والتسرع في تعميم الأحكام، فضلنا الانطلاق من دراسة واحد ممن اهتموا بموضوعات الكتابة المنقبية، لنقف على منهجه وعلى نتائجه وكذا على أهم ما يعوق المنهج أحيانا في النظر الموضوعي إلى النص. وقد اقتضى منا هذا المذهب أن نخطو الخطوات الآتية: تحديد الفضاء المفهومي وطرح الإشكال المنهجي ثم تركيب واقتراح فخلاصة عامة:

---

* أستاذ مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجديدة - المغرب

أولا- تحديد الفضاء

يطرح الفضاء في تناول هذا الموضوع تحديد مفهوم الكتابة ومفهوم المنهج من الناحية النظرية. أما من الناحية التطبيقية فإن تحديد الفضاء يقتضي ضبط مفهومي المتن والنص.

١-١ لقد وقف العديد من الناس عند ضرورة وأهمية تحديد الكتابة كمفهوم وممارسة. وذلك منذ الشيخ الإمام أبي الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية[1] والشيخ عبدالرحيم بن علي بن شيث القرشي في (معالم الكتابة ومغانم الإصابة)[2] مرورا بابن خلدون في (المقدمة) وأحمد بن علي القلقشندي في (صبح الأعشى)[3].

وهم يجمعون على «أنها صناعة من الصنائع الأكثر إفادة وهي شريفة لأنها من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان، وأيضا فهي تطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأغراض، ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين وما كتبوه من علومهم وأخبارهم، فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع»[4]. وفي هذا الرأي إشارة واضحة إلى أن شرف الكتابة بشرف وظيفتها الإبلاغية والتحصيلية والتواصلية. غير أن هذه الوظيفة لم تكن دائما مرادفة للحقيقة أو رمزا لها بل لقد كان للمخيلة دور آخر في ابتداع عالمها الذي له رؤاه نحو العالم الواقعي ومن هنا كان عالم الخلق والإبداع جامعا بين الحلم والصحو من أجل التعايش فيما هو غريب أو عجيب. يدعونا إلى هذه الملاحظة لجوء النقد الحديث باستمرار إلى البحث في أعمال المتصوفة والطرقيين لقراءة الكرامات ونصوص المناقب. إلى جانب التراجم والأنساب والأخبار وغير ذلك مما زخر به مؤلفاتهم[5]. وهكذا يتضح أن تحديد مفهوم الكتابة كثيرا ما يخضع لطبيعة وظيفتها ونوع مضمونها. وبمراعاة هذين العنصرين، نلاحظ أن الكتابة التي نعني بها هي كتابة الكرامات والخوارق والمناقب والعجائب: «لأن هذا النوع من الكتابة زاخر بالظواهر والشخوص فوق الطبيعية التي تتآخى، بامتزاجها مع ما هو طبيعي كل ما هو مألوف وعادي»[6]. وبهذا المعنى يبدو أن مفهوم الكتابة يتسع لكل ما هو مكتوب مادامت الكتابة في نهاية الأمر تتغذى من صراعات العالم الحقيقي والممكن، ولذلك فإن الاعتقاد بأن ما هو واقعي نقيض لما هو غريب أو فوق طبيعي هو اعتقاد يدعو للمراجعة[7]. إن المكان والشخوص والزمان كلها أساسيات الواقع، والتي يعمد الغريب - الخارق إلى دعم مقولة بها وعليها، «فلا يمكن إنجاز عمل مفصول عما هو واقعي، كما لا يمكن للكتابة أن تكون إبداعية، وتحقق درجة من الأدبية إلا بمدى تورطها في التخييل والوصف والخلق الأدبي»[8]. وفي هذا السياق أيضا يمكن النظر إلى هذه الكتابة كإرث أدبي تؤطره الأجناس الموجودة عموما داخل إطار النثر العربي القديم، حيث تبرز القصص الشعبية والحكايات الرمزية وكتب الرحلات وكتب التاريخ ومؤلفات الصوفية بشكل عام.

ويتميز هذا الركام الكتابي الهائل باللجوء إلى استعارة - سردية - كتب التاريخ والقصص، وكذا إلى مزج اللغة المتداولة بالخطاب الصوفي ولغة الشعر المتماسك والمنسجم. وهنا يطرح مشكل معالجة هذا اللون من الكتابة، أي مشكلة منهج قراءتها وتحليل نصوصها.

١-٢ أما بخصوص المنهج فلعل أوسع المناهج وأكثرها انتشارا لتحليل النصوص، هي تلك التي تعني بدراسة إطار الأدب ومحيطه وأسبابه الخارجية. وهي لا تقتصر على تحليل النصوص القديمة وحسب، وإنما تسعى إلى تحليل النصوص الحديثة بالمنهجية ذاتها غير أن الدراسة الخارجية في سعيها إلى تفسير النصوص الأدبية على ضوء سياقها الاجتماعي والتاريخي تقع عادة في شرك الشرح التعليلي أو بالأحرى شرح الأصول التي انبثق عنها هذا الأدب. ولذلك فهي تحار بين أن تصف الأثر الأدبي بالذات وبين أن تحلل بناءه وأن تقيم مدلولاته.

إن دارسي النصوص الذين يستخدمون المناهج الخارجية«يسعون إلى تأسيس نوع من العلاقة السببية والحتمية بين الأثر الأدبي وكاتبه وبيئته وأسلافه، ويفترضون أن نوعا من كشف الغيب الفني سينتج عن فهم هذه العلاقة، مع أن التقدير الدقيق لنوعيتها قد يفوتهم جميعا»[٩].

وقد حدثت إثر هذه المناهج ردات فعل منذ مطلع القرن تجلت في الدعوة إلى دراسة النصوص ذاتها دون التركيز على غيرها، ويعتقدون أن المناهج الأخرى أضحت بالية ولابد من إعادة النظر فيها على ضوء العلوم الحديثة، وخاصة علم اللغة العام. ودون الدخول في دوامة مدى صواب ردود الفعل هذه أو تلك في باب مناهج تحليل النصوص[١٠].

ماذا نعني بالمنهج؟ إننا ننظر إلى المنهج «ليس باعتباره مجرد أسلوب أو وسيلة تضبطها خطة وقواعد تيسر السير في طريق البحث عن الحقيقة وتساعد على الوصول إلى نتائج معينة، ولكن (ننظر إليه) كمنظومة متكاملة تبدأ بالوعي والرؤيا المشكلين لروح المنهج وكنه اللامرئي، وتنتهي بالعناصر اللازمة لتحقيق ذلك الوعي وتلك الرؤيا من خلال الكشف والفحص والدرس والتحليل والبرهنة، للإثبات أو النفي»[١١]. إن هذه الخطوات المختلفة التي تشكل وتصيغ هذا التصور المنهجي تنطلق من فرضية أساسية ترى أن أول مشكلة تجابهنا هي مادة البحث الأدبي، وبالتالي ما الذي يعد أدبا والذي لا يعد كذلك؟ إن تصورنا للمنهج لا نراه يتعارض مع القول «بأن أبسط وسيلة لحل المسألة هي في تمييز الاستعمال الخاص للغة في الأدب، غير أن المرء عليه أن يتحقق من أن اللغة ليست مجرد مادة هامدة، وإنما هي ذاتها من إبداع الإنسان. ولذلك فهي مشحونة بالتراث الثقافي لكل مجموعة لغوية»[١٢]. إن البحث في التراث الثقافي للمجموعات اللغوية على أنها مجموعات أدبية هو الذي يجعل من المنهج قواعد عديدة لابد من استقصائها جميعا، بهدف تطبيقها من أجل استقصاء الحقيقة.

٢ ـ أما من الناحية العملية، فإننا نميز في هذه الدراسة بين شيئين اثنين كثيرا ما يترتب عن الخلط بينهما خلط منهجي كبير، ونقصد بهما: مفهوم المتن ومفهوم النص. وفيما يلي نبسط مفهوم النص أولا حتى يتسنى لنا بسط مفهوم المتن الذي ننطلق فيه في هذا الاعتبار.

٢ ـ ١ ـ ارتباطا منا بطبيعة المتون أو النصوص التي نشتغل بها، نحب أن نلاحظ بأن كلمة «النص» قد ترددت كثيرا في كتابات السلف سواء كانت أصولية أم فقهية. غير أننا نكاد لا نصل فيها إلى شيء ذي بال لذلك يقول أحد الباحثين «إذا جاز لنا أن نستخلص شيئا مما يقدمه التراث في هذا الصدد، فيمكننا أن نقول: إنه غيبة التعريف وإذا كان لهذه الغيبة من دلالة. فدلالتها تتضح في ممارسة النص انفتاحا على قراءات وكتابات لا تنتهي»[١٣].

وهكذا يتضح أننا أمام نمط للتعريف بالسلب لمصطلح «النص» وهذا أمر جائز في علوم اللغة وفي غيرها، تحقيقا لغرض منهجي تقتضيه سياقات البحث، وهذا يعني أن الكتابات التي نشتغل بها إذ لا تزودنا بتحديد اصطلاحي للنص، فهي على العكس من ذلك تمارسه ممارسة واضحة ومتشعبة في آن.

إن غيبة التعريف بالشيء مع ممارسة هذا الشيء واتخاذه دليلا هو تعريف به، ولربما كان أبلغ من أنماط باقي التعريفات المتداولة في غياب للممارسة النصية الفعلية. إن الممارسة إذن تعريف بالشيء وهي برهانه في وجوده واستمراره وانفتاحه. أما التعريف بالشيء بعد انقضاء ممارسته فهو برهان على انقضائه وانغلاقه. إن

غياب التعريف الاصطلاحي للنص في الثقافة المغربية كثقافة عربية إسلامية لا يجب أن يكون مدعاة للدهشة والحيرة، لأنه غياب يتفق مع منظورها التوليدي، ففي المقاربات الفقهية يشار إلى أن «النص» هو القرآن والسنة، وهذه الإشارة ذات أهمية بالغة، لأن كل كلام يصدر من وجهة نظر أصولية إنما يصدر توليدا من ممارسة المتكلم للنص عبر قواعده.

أما في المقاربات اللغوية، فهي وإن كانت تفسيرا معجميا ولفظيا للنص إلا أنها تساهم في تأكيد هذا المفهوم وتدخل معه في السياق نفسه. وهذه المعطيات تستفيد من مجمل التحديدات التي كرسها لسان العرب عن لفظة «نص» ففعل «نص الشيء» يعني رفعه وأظهره، وإذا كان حديثا أسنده إلى قائله، وكل ما أظهر فقد نص «ونص كل شيء منتهاه..»[14] تقودنا هذه الملاحظة المعجمية الصرف إلى القول بأن النص مستمر في الصيرورة والتحول لأنه متحرك وقابل لكل زمان ومكان، لأن فاعليته متولدة من ذاتيته النصية، لذلك قال وارين: «إن المعنى الكلي للعمل الفني لا يمكن أن يعرف فقط بحدود معناه لدى الكاتب ومعاصريه، إنه إلى حد كبير نتيجة عملية تراكم، أي أن معناه يتحدد بتاريخ نقده على أيدي العديد من القراء في العديد من العصور»[15].

٢-٢- إذا كان الأمر كذلك مع النص في التراث العربي الإسلامي عموما ومنه هذا اللون من الكتابات التي نحن بصددها، فإن الأمر يكاد يكون مشابها له مع مصطلح المتن. فلربما نكاد لا نعثر له على تحديد في جل الدراسات القديمة والحديثة. لذلك نكتفي بما ورد عنه في بعض المعاجم العربية علنا نستنتج منه بعض ما يميز المتن عن النص.

فقد جاء في اللسان: «أن المتن من كل شيء: ما صلب ظهره، والمتن أيضا ما ارتفع من الأرض واستوى. ويجمع على متون، وهو من متنه متنا إذا مده مطلقا، ومنه شيء متين أي صلب». وفي (تاج العروس) تتعدد معاني المتن، وما يهمنا منها قول الزبيدي: «والمتن مجازا هو في متن الكتاب وحواشيه. ومتون الكتب ما بين كل عمودين. ومن المجاز أيضا المماتنة: المباعدة في الغاية»[16]. ويتضح من إيرادنا لهذه التحديدات المعجمية أن المعنى الذي نذهب إليه هو ذلك المكتوب الصلب أو القوي أو المستوي. ونقصد بهذه المواصفات ما يجعل من هذا المكتوب سند أي نص ومرجعه الأساس بل والركيزة التي يمكن أن يتكىء عليها. بهذا الاعتبار فإن المتن هو الأب الحقيقي والشرعي للنص، فهو الذي يرفعه وهو الذي يظهره ويرفده. ومن هنا فهو الذي يحتفظ له بحالته وهويته وإليه المرجع في الاستفسار ووضع السؤال، وكذا في استجلاء ما يهم القارىء من جزئيات أو ملابسات النص. وهنا نحن لا نستبعد أن ننعت المتن بأنه نص كبير وأن النص متن صغير، يتبادلان بالصغر والكبر الصلابة واللين كما يتبادلان السحيل والمبرم من أسرار تركيب الوجود وعلل الحياة، هكذا كانت مقدرة الإجهاز على النص يسيرة لليونته فيما يصعب الإجهاز على المتن لقوته وصلابته. أليست المناهج بهذا الاعتبار مناهج نصوص لا مناهج متون؟!.

تأسيسا على الفضاء المفهومي ننظر إلى جملة دراسات اشتغل أصحابها بالكرامات الصوفية والطرقية، لنرى إلى أي حد تنسجم مقولات المناهج القرائية مع معطيات النصوص أو المتون المقروءة، وإلى أي حد تتماسك في بوتقة المنهج بوصفه وعيا ورؤيا وأداة للعمل[17].

ثانيا ـ طرح الإشكال

رغبة من الدارسين في تجاوز الحدود الصارمة الوهمية التي تريد الجامعة المعاصرة أن تخلقها بين مختلف التخصصات ورغبة منهم في تحقيق تداخل العلوم والمعارف. يهتم كثير من دارسي التاريخ بنصوص أدبية كما يهتم دارسو الأدب بنصوص تاريخية. وفي هذا المقام يسترعي انتباهنا رأي للأستاذ محمد زنيبر حين قال: «من حق المتخصص في الأدب أن يمتد بفضوله إلى التاريخ مادام يتبع منهاجا صحيحا في البحث، ومن حق المؤرخ بدوره أن يلج باب الأدب مادام يبحث عما يساعده على فهم الماضي ويرصد كل العناصر الكفيلة بأن تنير له كوامن الحياة المجتمعية. .»[18]. وعلى الرغم من النقاش الذي يمكن لهذا الرأي أن يثيره، فإننا نكتفي بالتنبيه بأن الفرق بين «المنهج» كما نذهب إليه هنا و«المنهاج» كما يستعمله الأستاذ زنيبر فرق شاسع. كما أننا نرجو ألا يفهم من رأيه مجرد الرغبة في التنقل الاعتباطي بين مختلف العلوم والمعارف دونما وازع معرفي أو منهجي. وفي هذا الخصوص يتم الانتقال ليس فقط بين العلوم والمعارف، بل أيضا بين المناهج والفلسفات النظرية، وإذا كان هذا الصنيع أمرا طبيعيا، فإنه من الناحية المنهجية يثير أسئلة عدة حول مدى صراحة المناهج وإجرائية أدواتها وكذا حول حدودها النظرية والتطبيقية. وإلى جانب ذلك فإننا قد نصادف تعريفات مختلفة وممارسات متباينة لبعض ما كون فضاء هذه المداخلة من مفاهيم مثل مفهوم «الكتابة» ومفهوم «النص» وما إليهما.

١ ـ القراءة الإجرائية بين الداخلية والسياقية

ننطلق في هذه الفقرة من دراسة الباحث عبدالأحد السبتي لكرامة يرويها مؤرخ دولة المرينيين علي بن أبي زرع الفاسي في كتاب (الذخيرة السنية)[19] وهي كرامة في موضوع تأسيس الدولة المرينية. وينطلق السبتي من اعتبار «كتب تاريخ الدولة وكتب التراجم وكتب المناقب مصادر أدبية تقليدية» كما يعتبرها «أنواع متداخلة» وتداخل الأنواع ذلك هو ما يبرر عنده «تداخل الكرامة مع الخبر السياسي أو خبر الدولة بوصف عام». ويشير السبتي إلى أن السبب في ذلك كله يعزى إلى «ذهنية المؤرخ التي تعود خصوصياتها إلى ظروف نشأة الكتابة العربية الإسلامية». ومن ناحية أخرى يرى السبتي «أن الكرامات مهما تباعدت أزمانها واختلفت أماكنها، فهي تظل في محتوياتها العامة متشابهة إن لم نقل تكرارية». ومع أن الغرض هو تحليل كرامة التأسيس وبسطها للدرس، فهو يقول: «سوف ننقل القارئ بين نصوص وأحداث تنتمي إلى فترات مختلفة(لأن) هناك خيطا رابطا يتصل بموضوع التأسيس».[20] وقد جعل السبتي من هذه القراءة قراءتين: داخلية وسياقية.

١ ـ ١ ـ القراءة الداخلية

يندرج هذا النوع من القراءات في إطار المنهج البنيوي. فمن المعلوم أنه بسبب انتشار مكاسب اللسانيات وتراث الشكلانيين، برز المنهج البنيوي في اللسانيات والنقد الأدبي والأنثربولوجيا. .

وقد كانت نشأة هذا المنهج في رأي البعض رد فعل على المناهج السابقة وقد عمل على دراسة الأدب من الداخل مع التركيز أولا على الأثر ذاته[21]. وانسجاما مع هذا التصور عمد السبتي إلى وصف الكرامة كموضوع، وجزأها إلى موضوعات صغيرة حتى يتيسر الإجهاز عليها. فقدم للقارئ موضوعات «النبوءة» و«الرؤيا الصالحة» و«الرؤيا والتعبير» و«السلطة والتناسل» و«موضوع عدد أربعة».

غير أن المشكل هنا هو أن السبتي في تحليله لموضوع «النور» كمكون من «مكونات كرامة التأسيس»، لجأ إلى استعارة كرامات نورانية متعددة هي[22]:

كرامة موحدية من كتاب البيذق الصنهاجي عن(أخبار بن تومرت وبداية دولة الموحدين)، وكرامة السعدية من كتاب الوفراني (نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي)، وكرامة ادريسة من كتاب محمد بن جعفر الكتاني (الأزهار العاطرة الأنفاس بذكر محاسن قطب المغرب وتاج مدينة فاس)، ثم كرامة عباسية تنسب لأبي مسلم الخراساني، وأخيرا كرامة النور النبوي من كتاب (سيرة ابن هشام). . والملاحظ على هذا الإجراء أن الأستاذ السبتي لم يبق لصيق الكرامة كما تقدمها رواية ابن أبي زرع، بل انفتح على كرامات عديدة رواها سابقو ابن أبي زرع ولاحقوه من المؤرخين. وإذا كان هذا يؤكد ما يذهب إليه بعض الانثربولوجيين من أن «معنى النص الخرافي (لما يجمع بين الخرافة والكرامة من عناصر شبه) منحصر في أكبر عدد ممكن من رواياته»،[23] فيمكن «إما أن نقارن نصا كاملا مع روايته الكاملة، وإما أن نقارن فقرات نص خرافي مع فقرات نص خرافي آخر»[24].

إلا أنه من ناحية أخرى يمحو الفوارق المحتملة التي تقف من وراء خلق كل كرامة على حدة، والتي هي فوارق في الزمان والمكان والإنسان مفردا ومتجادلا، هكذا يتضح أن هذا اللون من الدراسات يؤكد بأن النص لا يمكن أن يكون مكتفيا بذاته، بل لابد له من نصوص غيرية أخرى وهذا أول عائق في وجه بنيويته. إن استحضار النصوص الأخرى يعني متن الكرامة التي تحللها، إنما نحس بأن الكرامة الواحدة شديدة اللبس وأن المنهج عاجز عن اكتناه عالمها، ولذلك فهي تنفتح على غيرها في رحلة أنطولوجية ذاتية، تؤكد إجرائية المنهج وتؤكد ذاتها. وهذه الرحلة في الأزمنة الثلاثة تطلع إلى توحيد الأزمنة لأنها تجعل من الإنسان ناسجا واحدا لنمط كتابي واحد تبدو أوجه الاختلاف فيه ضئيلة إن لم تكن منعدمة.

إن من حسنات هذا المنهج أنه يبسط هذا النوع من النصوص ويقربها إلى التناول والدرس، ولكن من سيئاته أنه ينطلق من فكرة التوحيد وتعميمها على كل المعطيات الأدبية والتاريخية. ألا يعني هذا أن هناك خلطا بين مفهوم النص ومفهوم المتن؟ بل ألا يعني هذا أن مفهوم المتن لم يطرح في الاعتبار قط؟ إن النص يختزل الزمن ويقزمه، فيما المتن يمده ويطيله. فهذه الملاحظة تنسحب في مجملها على باقي مكونات أو موضوعات الكرامة الباقية والتي تكون القراءة الداخلية هنا.

ففي موضوع «الرؤيا الصالحة» يعتبر الباحث الرؤيا بمثابة الكرامة ويكتفي بالإشارة إلى التمييز الذي قدمه ابن خلدون بين «الرؤيا الصالحة» و«أضغاث الأحلام»، ويورد حديثا نبويا في موضوع الرؤيا الصالحة، ولكنه لم يفصل في علاقة الرؤيا بنهاية الورد، وبأي ورد يتعلق الأمر فلو فعل لكان موضوع «الرؤيا» مركزيا في هذا التحليل. أما في موضوع «السلطة والتناسل» فقد ركز الباحث على الشرح المعجمي للفظة «قبل» بكل تقلباتها في الاشتقاق، وقدم كرامة أخرى عن الوفراني تشرح القبل بضده، أي تجعل من الظهر مرادفا للقبل. وفي موضوع «الرؤيا والتعبير» يؤكد الباحث بأن هذه الرؤيا العبد الحقية ترمز إلى الحكم، ويستند في ذلك على التأويل التاريخي لرؤيا عبدالمؤمن الموحدي[25]. وفي موضوع «عدد أربعة» فهو يشير إلى تكراره في نص الكرامة بشكل ملحوظ، ويعود إلى سلسلة النسب المريني كما أوردها ابن خلدون في(المقدمة)، وينتقل بعد ذلك إلى ذكر أهمية هذا العدد كرمز يختزل فيه الكرامة دلالات فقهية إسلامية ووقائع اجتماعية متعددة. ولا يخفى عن السبتي أن قوة الرمز تكمن في قدرته على الاختزال والتضمين، وقد اعتمد في هذا السياق على معجم جان شوفالي G. Chevalier عن الرموز[26].

هذه ـ بعبارة أخرى ـ نظرة عامة عن كيفية تمفصل حكاية الكرامة كما قدمها عبدالأحد السبتي. وقد

لاحظنا أن المنهج في القراءة الداخلية لم يبق وفيا للمنهج الذي يفرض القراءة الداخلية، وهذا بطبيعته يعزى في رأينا إلى أمرين اثنين:

أ ـ إما أن النص يستعصي على المنهج، وهذا احتمال وارد بالنظر إلى أن المناهج في تغير وتبدل مستمرين، بينما النص الأدبي/ التاريخي كما هو.

ب ـ وإما أن الدارس يرى أن الوفاء للمنهج اقتناعا بإجرائيته هو من قبيل الاعتداء على النص بإغلاقه على نفسه وتعريضه لأي إسقاط محتمل.

وهذه الاعتبارات جميعا جاءت قراءة عبدالأحد السبتي الداخلية محكمة للخطوات المنهجية الآتية:

١ ـ احترام منطوق الرواية بحيث لم يلجأ إلى التأويل إلا في موضوع (أربعة) كزمر، وهذا استدعاه إلى مراجعة المعاجم الخاصة رغم إيحاءاته الواضحة في النص.

٢ ـ مقارنة النص المروي عن ابن أبي زرع بنصوص اعتبرها الباحث مشابهة.

٣ ـ محاولة وضع لغة النص في الإطار الاجتماعي والتاريخي الملائم.

٤ ـ تحليل اللغة في ضوء معجم ثقافي متعدد المستويات، واستعمال المرجعية الثقافية.

وهكذا نرى أن السبتي مقتنع بكون الاقتصار على التحليل الداخلي الصرف لمثل هذه النصوص هو إقصاء لكل نزعة نفسية أو سوسيولوجية، وقد مارس الدارس في هذه القراءة منزعا نفسيا أو فرديا يتكئ بالأساس على ثقافته الشخصية وعدته العلمية الخاصة، ولم يشرط نفسه بقيود المنهج البنيوي في تحليل الأدب وإن كانت الدراسة في هيكلها العام تبدو بنيوية. إن كل المهتمين بالبنيوية وبالتحليل اللساني، ينطلقون إزاء النصوص من اعتبار الكلام الأدبي مجموعة منتظمة من الجمل لها وحداتها المميزة ولها قواعدها ونحوها ودلالتها، وما تقسيم هذه الحكاية الكرامية إلى خمسة موضوعات إلا اقتداء بمبدأ لساني بنيوي شهير «يذهب إلى تجزيء الكلام إلى وحدات حتى يتسنى التعامل مع النص الأدبي كما لو أنه جمل متعددة يجمعها رابط ما وينظمها ناظم ما».

١ ـ ٢ ـ القراءة السياقية

يمتلك الإنسان بشكل طبيعي نزعة ربط سياق معين بكل ظاهرة قابلة للملاحظة. وإذا كانت القراءة الداخلية قد سمحت بعزل الموضوعات الممكنة من خلال رصد المعجم اللغوي والرمزي، فإنها قراءة تعزل البنية النصية عن سياقها، ولذلك فالقراءة السياقية هي إعادة ربط البنية النصية بسياقها العام. وبهذا فالنص يصبح كيانا ملموسا قابلا للتجزيء من جهة، وأجزاؤه قابلة لإعادة جمع شتاتها من جهة ثانية. لأن كل مستويات نص من النصوص يرتبط بعضها ببعض حسب نسق متكامل. على أنه «إذا كان من الضروري للباحث أن يميز بين عمليات التأليف التي تشمل الوحدات الصغرى (حروف/ لواحق/ كلمات) والعمليات التي تتصل بمجموعات كبيرة من تلك الوحدات مثل الجمل والفقرات والفصول، فإن هذا يقتضي منه أن يأخذ في اعتباره دائما درجات وأبعاد التأليف بين الرموز، مما لابد أن يتجاوز حدود المستوى اللغوي في التحليل»[٢٧]. وتنطلق القراءة السياقية عند عبدالأحد السبتي من إعادة الإشارة إلى النص الطويل الذي ورد ضمنه نص كرامة التأسيس (للإشارة فقد بدأ السبتي تحليل الكرامة من آخر السياق الذي وردت فيه).

ويمكن تلخيص كل ما جاء في هذه القراءة في قول السبتي: «إن تقديس عبدالحق المريني تقديس لمرحلة التأسيس، وهو بمثابة العنصر المناقبي داخل استراتيجية متكاملة تسعى إلى دعم مشروعية الدولة

الجديدة»[٢٨]، ونستنتج هذه الخلاصة من سياق الأحداث والوقائع التاريخية التي تعرف عن عصر بني مرين وما رافق دولتهم من مشاكل مذهبية وسياسية تصب مباشرة في موضوع شرعيتهم في الحكم.

غير أن المؤرخين - ولا سيما الرسميون منهم - اجتهدوا في جمع الخصائص الذاتية والموضوعية لدعم هذه المشروعية وهو مايفهم من الخصال أو الكرامات الطبْعية التي أضفوها على أبي يعقوب عبدالحق المريني[٢٩] حين قالوا: «كان والله عبدالحق صادق اللهجة كريم الفعال، وكان شديد المحبة في العلماء والصلحاء خائفا منهم وكان في شبابه قليل الولد، فأخذ الأمير بعد تعبير رؤياه في خطبة النساء والتزوج طلبا للولد، ورجاء أن يترك من ظهره من يذكر الواحد الصمد». إلى جانب إشارتهم إلى أهم الأحداث التي تسير في اتجاه دعم المشروعية مثل: دخول الجيش المريني إلى مراكش عاصمة الموحدين (٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م)[٣٠] وحدث تعيين عبدالواحد بن يعقوب بن عبدالحق أميرا لأول مرة وذلك سنة (٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م)[٣١]. وحدث خروج المسلمين المغاربة إلى الجهاد الأندلسي استجابة لمراسلات النجدة التي كان يبعث بها ملوك بني الأحمر النصريين[٣٢] وذلك في سنة (٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م)، وهي السنة التي بنيت فيها مدينة فاس الجديدة.

واضح إذن أن القراءة السياقية هي ربط مضمون الكرامة بواقعها التاريخي والاجتماعي والسياسي. قد تكون هذه الحيثيات من قبيل الأشياء التي يتم التطرق إليها على سبيل الاستطراد، إلا أن هذه الاستطرادات ذات وظائف متعددة من بينها على الأقل إبعاد القراء عن السآمة والملل. وهكذا يتضح أن «الكتابة - والكرامة بكل سياقها داخل الذخيرة - كتابة لا تترجم سوى حقائق زمنها.. إذ أنه لا قيمة للكتابة إلا عبر إضافتها إلى علاقة أخرى متغيرة في المضمون والشكل داخل مجرى التاريخ وصفاقه»[٣٣]. لقد أكد عبدالأحد السبتي من خلال القراءتين الداخلية والسياقية على أن الكرامة بالإضافة إلى كونها حدثا لغويا، فهي حدث اجتماعي وتاريخي وحضاري.. ولذلك فإننا أمام منهجين متساوقين: منهج وصفي يتجه إلى تحليل الحدث اللغوي كظاهرة معطلة، ومنهج تاريخي يعنى بالحدث اللغوي كنظام في فترة معينة أو داخل التاريخ، أي عبر مختلف مراحل تطور هذا النظام.

إن هذه الازدواجية في القراءة إذن تعني حتما ازدواجية في التصور، وازدواجية في المنهج كذلك، فالقراءة السياقية إذا كانت تعكف على المحتوى التاريخي للكرامة في هذا التحليل، فهي تحاول الربط بين الأدب والسياق التاريخي. وهذا كان ولا يزال من مهام المنهج التاريخي حتى لا تتصور أن المنهج البنيوي ضرب للمنهج التاريخي، فقد كان لويس عوض يقول: «بدأت في الأربعينات محاولاتي لإرساء المنهج التاريخي في مصر، فحاولت الربط بين الأدب والسياق التاريخي والبيئة التي نشأ فيها هذا الأدب»[٣٤]، وبالإضافة إلى ذلك فإن القراءة السياقية أو ربط النص بسياقه هو فرصة الكشف عن مختلف التفاعلات النصية ومعرفة كيفية تحقق نصيته وأدبيته.

وهنا نتساءل انسجاما مع طبيعة الإشكال الذي أثرناه سابقا: إذا كان الباحث بتقسيمه القراءة إلى قراءتين يعني ضمنيا الاقتناع بنظرية المستويات التي تأخذ بها المناهج التي تتخذ من اللسانيات وسيلة في التحليل، إذا كان الأمر كذلك ألا يمكن اعتبار القراءتين بديلا لثنائية المستوى الأفقي والمستوى العمودي أو ثنائية الشكل والمضمون؟ وإلى أي حد يعتبر التوفيق بين أكثر من منهج عملا ناجحا؟ وبعبارة أخرى: ماهي حدود التوفيق بين المناهج؟ وهل صحيح أن التوفيق يؤدي إلى منهج ينعت بالتكامل؟ وما عساها تكون طبيعة النظر العلمي أو الفلسفي التي يفترض أنها تعضد هذا المنهج؟

تلك كانت بعض الأسئلة التي تراودنا ونحن نقرأ دراسة عبدالأحد السبتي لكرامة تأسيس الدولة المرينية، ومعلوم أن هذه الدراسة لم تنطلق مباشرة من التصريح بالمنهج المستعمل.

ولذلك فإن رصد عناصر منهج القراءة ظل رهينا بما يبدو من علاقات ووشائج منهجية طافية على السطح أو مضمنة تضمينا، وهذا النوع من العلاقات هو ما يقول عنه م. فوكو من أنه «ينشأ بين مؤسسات وبين تطورات اقتصادية واجتماعية وأشكال من السلوك ومنظومات المعايير وليست حاضرة في الموضوع. ولا تعطى لنا بصورة مباشرة عندما نتناوله بالتحليل»[٣٥].

وبما أن المناقب حكايات نموذجية أو مثالية، فهي في تحديدها العميق فن بلاغي، لذا فهي تلجأ إلى استعمال أفعال الكلام المحددة، بما تحدثه من أثر على القارىء/ السامع، وهي عموما الإقناع والإفحام والتخويف والترغيب والدفع إلى الاعتقاد والحث على التحرك والعمل[٣٦].

وهكذا يظهر أن كل نص له أفق سياق معين يجعله ممكنا، ويحصر حدوده أو نطاقه بل ويحصر قيمة محموله أيضا، إن السياق ليس إلا نصا آخر أو مجموعة من النصوص الغيرية الأخرى. وينجم عن هذا «أن نص المنقبة لا يمكن اعتباره منغلقا على نفسه، بل يبقى منفتحا على أدوات ووسائل النصوص الأخرى والتي لا يتردد في إدماجها في بنيته. وهذا يضمن للمنقبة سلطتها وتأثيرها»[٣٧].

غير أن مشكلا آخر يثار هنا، ويظهر أن جل من تعرضوا لهذا اللون من الكتابة أعرضوا عنه، وهو التردد في الحديث عن المناقب كنوع أدبي، لأن هذه المناقب تجمع بين ممارسات كتابية وأخرى شفوية، بل أكثر من ذلك فهي تندمج في علاقة الانسجام والتوتر بين قوة الكتابي وقوة الشفوي. إن الحديث عن أنها أدب صرف أمر مستبعد لأن المناقب بقدر ما تشارك في الكتابة التاريخية فهي تشارك في الكتابة الأدبية والكتابة الفقهية بشكل عام، ومن هنا فهي أشكال معقدة مادتها الأولية مركبة من أشكال بسيطة. أليس هذا كافياً لنفي اعتبارها نصوصا بسيطة يسهل تحليلها كما يسهل توجيهها وتأويلها؟ ثم أليس هذا داعيا للكف عن قراءتها بمقولات جاهزة أو بتصورات قبلية خدمة لمنهج ما؟ ثم أليس من الواضح أن بعض الدراسات قد اتخذت من نص كرامة واحدة أو كرامتين ووصلت إلى نتائج عممتها بشكل سافر على كل النصوص الكرامية الأخرى؟ وأليس من الممكن اعتبار إجراء من هذا القبيل مما يثني الناس عن كشف النصوص والزيادة في البحث عنها والاهتمام بها؟

صحيح أن للتعميم دورا ديناميا في تقدم التفكير العلمي وفي فهم الظواهر لأنه ينقل الفكر من تبدد الوقائع إلى وحدة القوانين التي تفسرها «غير أن التعميم لا يكون كذلك في كل الأحوال، فقد يكون تعميما متسرعا وسهلا، وهي الحالة التي يكون فيها عائقا معرفيا يلعب في التفكير العلمي دورا معاكسا لدوره الدينامي المألوف»[٣٨].

ثالثا ـ تركيب واقتراح

إن عددا كبيرا من الدراسات ينطلق من اعتبار مثل هذه الحكاية/ الكرامة تشكيلات خطابية، ويرى فوكو «أن تحليل هذه التشكيلات الخطابية يتعارض مع عدد كبير من المناهج الوصفية الجاري بها العمل»[٣٩] ولذلك فإن ما نتناوله نحن ليس الحالات النهائية للخطاب بل للمنظومات التي تسمح بإمكان الأشكال النظامية الأخيرة. غير أن الوصول إلى مثل هذا الاقتناع بما يتضمنه من دعوة إلى مزيد من النظر في طبيعة

النتائج التي تقرؤها وكذا النظر في قدرة المناهج ووثوقيتها . إن الوصول إلى ذلك يستدعي جملة من الشروط نراها كما يلي :

أ ـ جمع المادة وتصنيفها وتحقيقها : نقصد هنا بالمادة المتن الكرامي الضخم الذي مازلنا نفتقده ، لأن ما قرىء منه وما عولج يعتبر نزرا يسيرا جدا . على أن هذا المتن لا يمكن حصره بسهولة لأنه موزع إن لم نقل مشتت بين عدد كبير من المظان التاريخية والدينية والفقهية وكتب الرحلات والآداب والتراجم والمناقب . . . فهذه بالذات هي مصادر العقليات وموطن اكتشاف فعاليتها مما تم تدوينه وتسجيله كتابة ، ليس فقط في المغرب بل في الوطن العربي عموما . صحيح أن العلماء المحدثين الذين يعيشون في عالم لم تعد فيه أهمية للعلم المحفوظ في الذاكرة «يبالغون في الاهتمام بما يسمعونه من أخبار عن قوة الذاكرة التي كان يتميز بها العلماء المسلمون وإنهم يشعرون أن هذه الظاهرة توفر لهم أحسن الظروف لدراسة أهمية الرواية الشفوية في نقل الأخبار الدينية والأدبية»[40] . وهذا معناه ضرورة الاحتياط والاعتبار من هلامية المكتوب والمروي الشفوي الحاضر بقوة في تراث عقليتنا . ذلك أن هذا القليل الذي اطلعنا عليه كما اطلع عليه غيرنا زاخر بحضور الشفوي ويطرح مشاكل عدة في مستوى روايته ومصداقيته ، ولذلك فإننا نتصور أن الأمر الكفيل بتجاوز عدد كبير من المشاكل هو جمع المتن الكراماتي ومحاولة تحقيقه وتصنيفه وفرز موضوعاته وتثبت المراجع التاريخية والحضارية التي ولدته .

ب ـ وبعد الجمع والتوثيق والتصنيف تأتي قضية التجنيس : إذ أننا مازلنا نرتاب من أمر هذا اللون من النصوص ، لا لأنه موطن الذاكرة ومرآة العقلية المغربية ، بل لأنه لا يواكب ظاهرة روح العصر ولا يساير لمعان الوقت . وهذه نظرة لا يخفى قصورها على أحد . وفي اعتقادنا أن هذه النصوص يجب أن تعرف طريقها إلى التجنيس . . فالاضطراب واضح الآن بين اعتبارها خرافات أو حكايات خرافية أو كرامات أو مناقب أو أدب غرائب أو أساطير إلى غير ذلك من النعوت والصفات التي تعطى للشيء الواحد أحيانا أو تلفق له تلفيقا ، رغم الاجتهادات القليلة التي حاولت التمييز بين الأحدوثة والحكاية والقصة ، والتي كانت محاولات فوقية مادام غرضها كان منصبا على الفن القصصي بشكل خاص[41] . إن سؤال التجنيس عندنا يطرح بإلحاح رغم الأمل الباسم الذي يقدمه رأي تودوروف في موضوع الأجناس حين يقول : «كل نوع يأتي ببساطة من أنواع أخرى ، وكل نوع جديد هو دوما تحويل لنوع أو لأنواع قديمة بواسطة القلب بالتقديم والتأخير أو النقل أو التنسيق ، حيث لا يوجد أدب بدون أنواع . . وهذا نظام في تحول دائم . .»[42] .

غير أن هذا الرأي إذا كان ينطبق بسهولة على الآداب الأجنبية ، فهو في مثل آدابنا مازالت نتائجه بعيدة المنال . فمما لاشك فيه أن العقلية المغربية التي ولدت هذه النصوص وأحاطتها بكامل العناية والتقديس ، لأنها نصوص ذات محتوى خاص عن التاريخ ، ولها نظرة للكون والإنسان والمقدسات مغايرة لما هو مألوف «فهي كتابة لا تستند في مرجعيتها إلى ما مضى ، شأن التاريخ ، بل إنها تستند إلى المثالي والكامل»[43] .

ومن هنا فهي كتابة لها موضوعها الخاص كما لها قوانين خاصة تنتظمها وهي لذلك «تقدم نفسها في معظم الأحيان ككلام مفرق فيما هو اجتماعي وفيما هو مقدس ، وتمتاز بهذا عن السرد التاريخي الصرف كما عن السرد التخييلي مثل القصة والأسطورة»[44] .

وهذه أشياء كلها في حاجة إلى الدرس، وإلا فإن معظم هذه النصوص لا يمكن استثارته إلا متى صادف عند الباحثين هوى شخصيا أو لامس عندهم معطى منهجيا ما.

خلاصة

رأينا إذاً جملة من المشاكل التي تعوق قراءة مثل هذه النصوص المختلف في تسميتها. وفي اعتقادنا أن هذا الاختلاف كان طريقا إلى كشف اختلافات متعددة في التصور والنظر إلى الأشياء، مما يحتم الاختلاف في توظيف المناهج كما في المناهج نفسها. وانطلقنا في هذا العرض من قراءة الباحث عبدالأحد السبتي لا على أنها نموذجية أو نهائية في هذا الباب بل لأنها واضحة في تناولها وفي طبيعة الأهداف التي تتوخاها في البحث عما هو تاريخي أو سياسي أو اجتماعي. وآية ما قدمناه أننا لا نؤاخذ شخصا بعينه ولا نعيب منهجا بذاته، ولكننا فقط نتساءل إلى أي حد تستطيع هذه النصوص أن تكون ميدانا لتجريب المناهج وإجرائيتها؟

إن الجواب عن هذا يترتب عليه تساؤل آخر هو: إلى أي حد تظل دراسة العقليات حبيسة البحث التاريخي والاجتماعي والانثربولوجي تتضارب فيه التصورات وتتباين فيه الوسائل؟ وإلى حد يمكن اعتبار حقل العقليات كما يتجلى في النصوص والمتون حقلا قرائيا مفتوحا؟ هذا على افتراض استمرار استهلاكنا للمناهج كما نستوردها في رأينا في أن النصوص تخلق بذاتها مناهج قراءتها؟!

الهوامش والمراجع

(١) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي ت ٤٥٠هـ) الأحكام السلطانية والولايات الدينية. انظر الفصل الخامس (وضع الديوان وذكر أحكامه). ص ٢٤٩ وما بعدها. ط دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. د. ت.

(٢) عبدالرحمن بن شيث بن علي القرشي (٥٤٠هـ - ٦٢٥هـ). معالم الكتابة ومغانم الإصابة تح: محمد حسين شمس الدين. ط١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨. ص٢٧/ ٤٢.

(٣) أحمد بن علي القلقشندي (٨٢١هـ) صبح الأعشى في صناعة الانشا. شرح محمد حسين شمس الدين. ط ١ دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٨٧. ج ١. ص ٦٣ - ٨٢.

(٤) عبدالرحمن بن خلدون. (٨٠٨) ط. دار الرشاد الحديثة. د. ت. ص ٤١٧/ ٤٢٩.

(٥) لعل اهتمام جمال الدين بن الشيخ - في هذا السياق - بالمتخيل ومصادره في الفكر والثقافة العربية هو اهتمام يجد مسوغاته في ضرورة تأسيس نقد عربي دائم، وليس عرضيا. فهو يؤكد أن «التخييل نوع من المعراج أو تشخيص لشيء غير مرئي. فلا يمكن لأي عصر أن يعيش دون متخيل، حيث إن المؤلفات القديمة تحتوي على تشخيص يفسح بالصور والأخيلة ويعتمد على المشاهد والمحكي المعتمدة على الأرض والسماء والحيوان والإنسان والجمع بينها».

انظر جمال الدين بن الشيخ في «الثقافة العربية وتغييب المتخيل» وهو حوار مع محمد برادة. مجلة الكرمل. ع ٢٧. سنة ١٩٨٨، ص ٧٥ وما بعدها.

(٦) Charles grivel: Ecriture de lA religion, ecriture du roman Paris 1979. p.68.

(٧) يقول تودوروف: «إن الغرائبي هو تردد كائن لا يعرف سوى القوانين الطبيعية أمام حادث له صبغة فوق طبيعية انظر: T. Todorov: Introduction à la littérature fantastique ed. seuil. paris 1970 p.2 وتقول ايرين بيسير: «إن القصد الأدبي الفانتاستيكي هو قصد تناقضي يتوخى المزج بين لا واقعيته بواقعية ثانية... فنحصل على احتمالين خارجيين.. الأول عقلي تجريبي (القانون الفيزيائي) والآخر عقلي ماورائي (الثيولوجيا) والذي ينقل اللاواقع على مستوى فوق طبيعي.» انظر:
Irène Bessière: Le recit fantastique. ed. Larousse. Paris 1974. p32.

(٨) بوشعيب حليفي. مكونات الخطاب الفانتاستيكي. رسالة جامعية - كلية الآداب، الرباط. ص ٣٠.

(٩) موريس أبو ناضر. الألسنية والنقد الأدبي، دار النهار للنشر، بيروت. ١٩٧٩، ص٦ وما بعدها.

(١٠) في هذا الصدد نحن نعيد طرح أسئلة جوهرية من قبيل تلك التي طرحها مؤلفا (نظرية الأدب) مثل: كيف يمكن خلق المنهج وابتكاره؟ إلى أي حد يبدو تجاوز المنهج بكيفية رياضية أمرا صائبا؟ وهل يصح المنهج دون نظر علمي وتأمل فلسفي؟... انظر: نظرية الأدب

ط. المجلس الأعلى لرعاية الفنون. . . ١٩٧٢. ص١٣.

(١١) د. عباس الجراري: خطاب المنهج. منشورات السفير. ط١. مكناس ١٩٩٠. ص٧ وما بعدها.

(١٢) أ. وارين وف. ويليك. نظرية الأدب (مترجم). م س. ص ١٩/ ٢٢.

(١٣) منذر عياشي: النص: ممارسته وتجلياته. ضمن مجلة (الفكر العربي المعاصر). ع٩٦/ ٩٧. ص ٥٥.

(١٤) انظر مادة (نص) في لسان العرب. ط. دار صادر. ج٧. ص٩٧/ ٩٨.

(١٥) نظرية الأدب م س. ص ٥١. وانظر التفصيل في: o.Dugrot. T.Todorov Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. ed seuil.coll points. Paris1972. p375/376.

(١٦) انظر لسان العرب م س. ج ١٣ ص٣٩٨/ ٣٩٩.

وانظر كذلك بعض الإضافات الهامة في (تاج العروس) للزبيدي، ج٩ ص٣٤٠ وما بعدها.

(١٧) عبدالأحد السبتي: أخبار المناقب ومناقب الأخبار. ضمن كتاب (التاريخ وأدب المناقب) منشورات عكاظ، ط ١، الرباط، ١٩٨٩، ص ٩٣/ ١١٣.

(١٨) محمد زنيبر. الأدب الشعبي المغربي. مقال: شعر الملحون كظاهرة أساسية في تاريخ الثقافة المغربية، منشورات عكاظ، ط١، الرباط ١٩٨٩، ص ٤١.

(١٩) علي بن أبي زرع الفاسي. الذخيرة السنية في أخبار الدولة المرينية، دار المنصور، الرباط ١٩٧٢، ص ٣٠ وما بعدها.

(٢٠) أخبار المناقب ومناقب الأخبار، ضمن م س. ص ٩٤.

(٢١) راجع نص الندوة حول (اتجاهات النقد الأدبي) ضمن مجلة (فصول). ع ٢. يناير ١٩٨١. وهو عدد خاص بمناهج النقد الأدبي المعاصر وانظر كذلك: مسألة المناهج في التعامل مع الظاهرة الأدبية ضمن حسين الواد: في مناهج الدراسات الأدبية. منشورات الجامعة طبعة ٩. ١٩٨٥. البيضاء. ص٣٩/ ٥٤.

(٢٢) أخبار المناقب. . . م س. ص ٩٦.

(٢٣) Dan sperber. Le symbolisme en général. ed Herman. Paris1974 p.19.

(٢٤) عبدالمجيد الزكاف: حول بعض خصائص النص الأدبي الشعبي، ضمن كتاب (الأدب الشعبي المغربي) م س. ص٣٦ وما بعدها.

(٢٥) انظر المرجع والهامش رقم ١٥ من (أخبار المناقب. . .) م س. ص٩٧.

(٢٦) Jean Chevalier: Dictionnaire des symboles. paris. Robert lafont.1982.

(٢٧) د. صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط. مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠، ص ٣٢٤.

(٢٨) التاريخ وأدب المناقب، م س، ص ١٠٠.

(٢٩) ابن أبي زرع: الذخيرة السنية، م س. ص٣٠/ ٣٤. انظر الباب الثاني بكامله، ففيه تفصيل لنمط مفيد من سياق الكرامة المروية.

(٣٠) م س. ص ١١٨ وما بعدها.

(٣١) م س. ص ١٢٢.

(٣٢) م س. ص ١٤٣.

(٣٣) د. فؤاد أبو منصور. النقد البنيوي. ط ١. دار الجيل، بيروت. ١٩٨٥. ص١٠٩.

(٣٤) مجلة فصول. ع. سابق رقم ٢. يناير ١٩٨١.

(٣٥) ميشال فوكو: حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت. ص ٤٣/ ٤٤.

(٣٦) لتعميق النظر في هذا المستوى انظر: Jhone Rogers Searle: Les actes de langage. Herman. paris 1972. p. 261

(٣٧) هواري التواتي: Les modèles d'écriture des manaqibs maghrébines

ضمن كتاب (التاريخ واللسانيات)، ص ٥٨ وما بعدها. منشورات كلية الآداب. الرباط. ١٩٩٢. ص ٥٨ وما بعدها.

(٣٨) محمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار. ط ٢ مكتبة المعارف، الرباط ١٩٨٤. ص ١١٣.

(٣٩) ميشيل فوكو. م. س. ص٧٣.

(٤٠) فرانز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠، ص ٢٩.

(٤١) انظر بتفصيل: عبدالرحيم مودن: الشكل القصصي في القصة المغربية، الفصل الثاني، منشورات دار الأطفال، ط. ١، البيضاء ١٩٨٨، ص ٦٥/ ٨٧.

(٤٢) T.Todorov. Notion de littérature (L'origine des genres). ed seuil coll. points. paris1987. pp93/31.

(٤٣) Michel Decerteau. Article sur (L'hagiographie) in: Encyclopédia Universalis. corpus 11. paris1989. pp160/164.

(٤٤) A. zggaf: Entre l'histoire et la littérature: Le récit hagiographique in (Histoire et linguistique) op cit. p51/56.

مداخلات في الثقافة الإسلامية

- نظرية العدد في الفكر الإسلامي.
- نظريـة العقل في الإسلام وأثرها في قضايا الفن الشعري.
- أثـر الثقافة الإسلامية في كتـاب «الكوندي لوكانور».
- التوظيف السياسي للإسلام ومظاهـر الوحدة والتنوع في مجتمع دمشق خلال الحكم العثماني.

نظرية العدد في الفكر الإسلامي

«النشأة والتطور»

د. محمد علي محمد الجندي*

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز جوانب الأصالة والإبداع في «نظرية العدد» في الفكر الإسلامي من حيث النشأة والتطور.

لذلك سوف نبدأ بمعالجة الأدوار الأولى للفكر الرياضي في العالم القديم منذ قدماء المصريين والبابليين واليونانيين والهنود، حيث تميز كل دور منها بخصائص معينة كانت في جملتها قاصرة عن الإحاطة بطريقة شمولية بكل فروع العلم الرياضي.

فقد جاءت الرياضيات المصرية القديمة والبابلية مرتبطة بمنافع عملية هدفها تحديد مساحات الأراضي وبناء الصروح الهندسية الشامخة كالأهرامات والمعابد وغيرها.

كما جاءت الرياضيات اليونانية أيضا في جملتها معتمدة على النسق الإقليدي النظري في تصور المكان والامتداد والحركة ولم يكن للعدد فيها مكانة علمية كبيرة. الأمر الذي أدى إلى تخلف فروع العلم الرياضي من حساب وجبر، ناهيك عن نظام الترقيم اليوناني المعروف الذي أعاق تطور هذه الفروع تطورا واضحا.

أما الرياضيات الهندية فقد كانت حسابية عددية لم تحتل فيها الهندسة مكانة مناسبة لخلوها من البراهين العقلية.

أما علماء المسلمين فقد وقفوا موقفا وسطا بين اليونانيين والهنود فمزجوا بينهما مزجا علميا رفيعا، فاطلعوا على الحساب الهندي وبسطوه، وكان الفضل الأول في ذلك للخوارزمي مؤسس علم الجبر.

---

* أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الدراسات العربية - جامعة المنيا.

ثم كان اكتشافهم للصفر للدلالة على المنازل الخالية من الأرقام سبقا علميا للمسلمين سهل طريقة كتابة الأرقام الكبيرة، وبسط العديد من مسائل الحساب والجبر وحل كافة أنواع العمليات الحسابية والمعادلات الجبرية المختلفة الدرجات.

كما أسهم علماء المسلمين بنصيب وافر وبطريقة مبتكرة في تأسيس فروع العلم الرياضي من هندسة تحليلية وحساب تفاضل وتكامل وحساب مثلثات.

أما موقف الفلاسفة الإسلاميين من نظرية العدد فلا يقل شأنا عن موقف العلماء من نظرية العدد، إذ أن كلاً من الكندي والفارابي، اتبعا منهجا رياضيا استنباطيا في معالجة مسائل المنهج عندهم وفي تقسيمهم للعلوم الرياضية المختلفة بطريقة تتفق والأصول المتعارف عليها في دوائر المعارف العلمية.

ولعل هذه الورقة تلقي الضوء على هذه الجوانب العلمية الهامة في تاريخ العلم عند المسلمين بوجه عام ونظرية العدد من حيث النشأة والتطور بوجه خاص.

أصول ومصادر النظرية

عرف الإنسان «نظام العدد» واستخدم في ذلك أصابع اليدين والقدمين. وقد ترك نظام العد بالأصابع أثرا لغويا مازال معروفا لنا في الوقت الحاضر حيث يستخدم الإنجليز كلمة Digits بمعنى الأرقام وأصل معناها الأصابع[١].

ثم لجأ الإنسان إلى العد باستخدام وسائل أخرى مثل العيدان والحصى[٢]. وقد ترك أيضاً أثراً لغويا، ففي العربية الإحصاء من الحصى وفي الإنجليزية Calculation من اللفظ اللاتيني Calculuy ومعناها الحصى.

المصريون القدماء

وخلال تلك المراحل السابقة لم يكن العقل البشري قادراً على التجريد لذلك كان نظام العد ماديا يستخدم إما أصابع اليدين والرجلين وإما العيدان والحصى. وأول من استطاع التجريد في نظام العد هم قدماء المصريون ذلك لأن البرديات المصرية التي بقيت عبر التاريخ أثبتت ذلك وساعدت على تقدم العلوم الرياضية في وقتنا الحاضر[٣] وأول مرجع رياضي هو بردية أحمس[٤] أو قرطاس أحمس، وقد عثر عليها ريند Rhind عام ١٨٥٨ وترجمها إيزنلور Eisenlohr عام ١٨٧٧ وهذب الترجمة بيت Peet عام ١٩٢٣ وهذه البردية من عهد الأسرة الثانية عشرة (١٨٤٩-١٨٠١ق. م)[٥] ووسائلها كما يقول إيفز[٦]: كلها مسائل عددية بسيطة بعضها مستمد من أصل عملي والآخر من أصل نظري. والجدير بالملاحظة في هذا النظام أنه نظام له طابع الإضافة «تكرار إضافة الواحد لإنتاج أعداد طبيعية أخرى»[٧] ومن ثم فقد عرفوا المقصود بإضافة الواحد والمقصود بالتكرار.

كذلك كانت عمليات الضرب والقسمة عندهم ما هي إلا عمليات تضعيف[٨] تعتمد على حقيقة مؤداها أن أي عدد يمكن أن ينتج من تضعيف الرقم(٢).

ويحتوي بردية أحمس أيضا على خمسة أبواب موزعة على النحو التالي :[٩]

الباب الأول في العد وكتابة الأرقام، والباب الثاني في القواعد الأربعة[١٠]، ويحتوي الباب الثالث على الكسور، أما الرابع فهو عن الجذر التربيعي وحل معادلات الدرجة الأولى والمتواليات ،والباب الخامس عن الهندسة .

كما استخدم قدماء المصريين الرموز ومهدوا بذلك لظهور علم الجبر. وقد كانوا يضعون شكلا بيضاويا فوق الرقم المطلوب للتعبير عن جذر العدد فمثلا[١١]:

الرقم ٣ = $\frac{١}{٣}$ ، ٤ = $\frac{١}{٤}$ ، ٢ أما ▭ = $\frac{١}{٢}$ ،  = $\frac{١}{٢}$

أما في الهندسة فقد احتوت بردية ريند على ٢٦ مسألة من ١١٠ مسألة في مجال الهندسة التي ظهرت الحاجة إليها لقياس مساحات الأراضي ،وحصر كميات المحاصيل، ولقد كان لهذا السبب العملي أثره في زعم البعض أن علم المصريين القدماء بالهندسة إنما نشأ عن حاجتهم إلى توزيع الأراضي على أصحابها بعد أن طغى عليها النيل في سنة من السنين فأخفى معالم حدودها، وهذا الافتراض يجعل علم المصريين القدماء بالهندسة مرتبطا بغرض عملي بحت هو توزيع الأراضي على أصحابها وتنفي عن العقل المصري الرغبة في المعرفة وطلب الحقيقة الهندسية لذاتها[١٢].

والحقيقة عكس ذلك فمعظم الدراسات الحديثة لتاريخ الرياضيات أثبتت أن الدور المصري في تقدم العلوم الرياضية لا يمكن إنكاره أو التقليل من شأنه.

فهذا هو ايفز يعترف بأن المصريين «عرفوا مساحة الدائرة وقدروها بأنها مساوية لمساحة المربع × $\frac{٨}{٩}$ القطر»[١٣]. كما أن الأبحاث الحديثة تؤكد أن القدماء المصريين قد عرفوا مساحة المثلث، وقدروها بأنها تساوي $\frac{١}{٢}$ القاعدة × الارتفاع[١٤].

وهذا يدل على أن المصريين كانوا على علم بصحة النظرية المنسوبة إلى فيثاغورث وهي أن المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين، وأغلب الظن كما يقول د. مشرفة أن هناك إثباتا منطقيا لهذه النظرية كان معلوما في العصر المصري وإن كنا لم نعثر عليه للآن[١٥].

ويقول د. مشرفة «إن بردية أحمس تحتوي أيضا على معادلات من الدرجة الأولى ذات المجهول الواحد على الصورة أ س = ب كما نجد للكمية المجهولة رمزا خاصا كالحال اليوم في علم الجبر.

كما عرف المصريون أيضا معادلات الدرجة الثانية[١٦] ونجد عندهم مسائل نحتاج في حلها إلى معادلتين آنيتين إحداهما أو كلاهما من الدرجة الثانية .

البابليون

وإذا ما انتقلنا إلى البابليين الذين لايقل دورهم في تاريخ الرياضيات شأنا عن المصريين نجد أنهم عرفوا الطريقة العشرية والستينية[١٧] في العد وفي الكسور.

ولقد صادف النظام الستيني رواجا كبيرا فظل سائدا لعدة آلاف من السنين حتى ظهرت الأرقام الهندية، ومع ذلك ظل مستعملا في الفلك حتى ظهرت الكسور العشرية، ولكنها لم تتغلب عليه نهائيا، فظل سائدا في قياس الأزمنة وفي قياس الزوايا.

ويدين العالم للبابليين بالنظام الستيني، فما زلنا نقسم الساعة إلى ٦٠ دقيقة والدقيقة إلى ٦٠ ثانية، ونقسم الدرجة إلى ٦٠ دقيقة والدقيقة إلى ٦٠ ثانية[١٨].

ولقد كان للبابليين دورهم البارز في الحساب والهندسة والجبر، فقد استخدموا العداد في إجراء عملياتهم الحسابية، وقد ورد في مجموعة الألواح التي كشفها هلبرشت جداول للضرب والقسمة وجداول المربعات والجذور التربيعية، والمتواليات الهندسية وبعض العمليات الحسابية كما عرف البابليون تقسيم محيط الدائرة إلى ٦ أقسام بواسطة استخدام نصف القطر، وتقسيم هذا المحيط إلى ٣٦٠° وكان لديهم بعض المعرفة عن الأشكال الهندسية كالمثلث والشكل الرباعي، وتتخصص هندستهم في المساحات.

كما كانوا على علم بمربع الوتر في المثلث القائم الزاوية، وقد عرفوا مساحة المستطيل والمربع والمثلث القائم وشبه المنحرف واعتبروا مساحة الدائرة = $\frac{١}{٢}$ م٢ حيث م طول المحيط[١٩]، ويستدل من هذا على أنهم اعتبروا ط=٣. وعرفوا حجم متوازي المستطيلات والأسطوانة، واتصل جبرهم بهندستهم.

اليونانيون

أما عن الدور اليوناني في نظرية العدد، فقد كان دورا له وزنه وأهميته. فلقد استطاع الإغريق الاتصال بالأمم القديمة اتصالا تجاريا، فعرفوا فلسفة هذه الأمم وفنونها وأساطيرها، ولما نشطت الحركة التجارية بينهم وبين المصريين حوالي القرن السابع قبل الميلاد[٢٠] نهلوا من معارف الكهنة المصريين، وبذلك نقلت الأفكار المصرية عبر البحار إلى بلاد الإغريق، فنبهت الفكر الإغريقي، ووجهته اتجاها جديدا يبنى عليه.

وأول ما نلمح من هذا الدور هو دور المدرسة الفيثاغورية. فقد فرق فيثاغورث بين دراسة الأعداد المجردة وبين الفن العملي للإحصاء العددي، وقد عرف الأول بأنه علم الحساب والثاني فن اللوجستيقا Logistic، وقد استمرت هذه التفرقة معروفة خلال العصور الوسطى حتى نهاية القرن الخامس عشر[٢١]. حينما ظهر عدد من الدراسات يعالج كلا الجانبين النظري والعملي تحت اسم واحد هو الحساب.

ولقد نظر فيثاغورث ومدرسته إلى الأعداد نظرة تقديس ورأوا أن لها خواصا وأن لكل منها معنى[٢٢].

ووضعوا نظريات عن الأعداد وخصائصها وقسموها إلى زوجية وفردية وعرفوا شيئا من الأعداد التامة والمتحابة[٢٣] ولاحظوا ما يأتي[٢٤]:

(أ) إن مجموع أي عدد من الأعداد الفردية المتتالية ابتداء من ١ هو مربع كامل أي أن: $١ = ١^{٢}$ ، $١+٣ = ٢^{٢}$ ، $١+٣+٥ = ٣^{٢}$ وهكذا.

(ب) مجموع أي عدد من الأعداد الزوجية المتتالية ابتداء من ٢ هو عدد مكون من عاملين يقترنان بواحد أي أن: ٢=١×٢ ، ٢+٤=٢×٣ ، ٢+٤+٦=٣×٤ وهكذا.

(جـ) الأعداد التامة

عرف الفيثاغوريون العدد التام، بأنه العدد الذي يساوي مجموع أجزائه الصحيحة[٢٥] مثل العدد ٦ أجزاؤه ١، ٢، ٣ (٦=١+٢+٣) وكذلك العدد ٢٨ أجزاؤه ١، ٢، ٤، ٧، ١٤ (٢٨=١+٢+٤+٧+١٤).

(د) الأعداد المتحابة

كشف الفيثاغوريون عن العددين المتحابين، وهما ماكان كل منهما يساوي جميع الأجزاء الصحيحة للآخر مثل ٢٢٠، ٢٨٤ فإن: ٢٨٤=١+٢+٤+٧١+١٤٢ مجموعها=٢٢٠.

٢٢٠=١+٢+٤+٥+١٠+١١+٢٠+٢٢+٤٤+٥٥+١١٠ مجموعها=٢٨٤.

(هـ) واستنتجوا أيضا مجموعة من الأعداد تكون مثلث قائم الزاوية، وهي أن تأخذ أي عدد فردي غير الواحد، وتربعه، ويقسم المربع إلى قسمين يفترقان بواحد فيكون العدد وقسما مربعة هي أطوال أضلاع المثلث المطلوب أي ٣، ٤، ٥ ـ ٥، ١٢، ١٣ ـ ٧، ٢٤، ٢٥ ـ ٩، ٤٠، ٤١ ـ وهكذا.

ولقد عرف الفيثاغوريون التناسب وعنوا به عناية شديدة الارتباط بالموسيقى عندهم[٢٦] مثال:

$$\frac{\text{أ-ب}}{\text{ب-جـ}} = \frac{\text{أ}}{\text{جـ}}$$

وكذلك أ: $\frac{\text{أ+جـ}}{٢} = \frac{\text{٢أب}}{\text{أ+ب}}$: ب وقد أخذوه عن البابليين كما عرفوا التناسب الحسابي للأعداد. فالكميات أ، ب، جـ، د في تناسب حسابي إذا كان أ-ب=جـ-د وفي تناسب هندسي إذا كانت $\frac{\text{أ}}{\text{ب}} = \frac{\text{جـ}}{\text{د}}$

وفي تناسب توافقي إذا كان $\frac{\text{أ-ب}}{\text{ب-جـ}} = \frac{\text{أ}}{\text{جـ}}$

وإذا كان أ ب جـ فإن[٢٧]

$\frac{\text{أ-ب}}{\text{ب-جـ}} = \frac{\text{أ}}{\text{أ}}$ في المتوالية العددية.

، $\frac{\text{أ}}{\text{ب}}$ في المتوالية الهندسية

، $\frac{\text{أ}}{\text{جـ}}$ في المتولية التوافقية

وبالإضافة إلى ما سبق فإن المدرسة الفيثاغورثية أكدت على ضرورة استعمال البديهيات Axioms والمسلمات Postulates لتطوير الطريقة الهندسية كما أن استخدامهم للبرهان في الرياضيات[٢٨]. ساعد على جعل الهندسة نسق رياضي برهاني بعد أن كانت مجموعة من القواعد التجريبية التي لا يربطها نظام أو برهان[٢٩].

أما الجبر الإغريقي الذي اخترعه ديوفانطس[٣٠] فقد افتقر إلى الرموز التي اكتشفها المسلمون بعد ذلك، ومن ثم لم يتمكن ديوفانطس من الارتقاع بالجبر إلى المستوى الذي وصل إليه المسلمون ليصبح علما مستقلا كما هو الآن أو كما هو معروف عند العرب، بل كانوا يعتبرونه جزءا من الحساب وبحثا من بحوثه وقد عرفوا شيئا عن بعض المتطابقات الجبرية وبرهنوا عليها هندسيا منها[٣١]:

$$(\text{أ+ب})^٢ = \text{أ}^٢ + \text{ب}^٢$$

$$(\text{أ+ب})\ (\text{أ-ب}) = \text{أ}^٢ - \text{ب}^٢$$

أ (س+ص+ع) = أس+أص+أع

(أ-ب)^{2} = أ^{2} - ٢أب+ب^{2}

وعلى الرغم من جملة هذا الإنجاز السابق ذكره لليونانيين في مجال الحساب والجبر فإنه لم يصل إلى مرتبة الهندسة عندهم ويرجح أن السبب الأول في ذلك يرجع إلى عدم وجود نظام للتعداد كالنظام العشري الذي يسهل الأعمال وحل المسائل الرياضية[٣٢] حيث كانوا يكتبون أعدادهم بطريقة تشابه طريقة قدماء المصريين، ثم بالحروف الأبجدية. ولذلك كان حسابهم معقدا لو كتبوه بطريقتهم. لذلك اضطروا لكشف علاقات تسهل لهم العمليات الحسابية، ولجأوا إلى الهندسة وبعض النظريات التي لجأ إليها اقليدس، مثل مربع حاصل جمع عددين أو الفرق بين مربعي عددين، لأنه لم تكن هناك طريقة منظمة لكتابة الأعداد، ولم يكن هناك جبر رمزي كالذي نستخدمه الآن[٣٣].

ويكفي أن نتصور أنهم كانوا يستخدمون تسعة من الحروف الأبجدية للدلالة على الأرقام من ١ إلى ٩ ثم تسعة أخرى للدلالة على المئات وبعد ذلك يستخدمون نفس الأحرف بإضافة حركة إليها تشبه الفتحة عندنا. تصوروا عملية من عمليات الضرب تستخدم فيها هذه الطريقة![٣٤] من المؤكد أنها ستكون غاية في التعقيد.

ومن ثم لا يمكن إلا التسليم بأن اختراع النظام العشري العددي بمعرفة الهنود وانتقاله إلى المسلمين الذين قاموا بتطويره وإضافة الصفر إليه، كان له أكبر الأثر في تطوير علم الحساب والجبر.

كما أن انتقال الأرقام الهندسية إلى المسلمين واختراع الحساب الجديد بالهندسة الإغريقية مهد لقيام علم الجبر على أسس جديدة[٣٥] على يد الخوارزمي على نحو ما سوف نرى.

الهنود

يعتبر اختراع الهنود للنظام العشري للترقيم من أعظم ما توصلوا إليه في مجال الرياضة «فقد ساروا فيه على أساس القيم الوضعية وكان هذا من أهم الخدمات التي قدموها للحضارة والعالم، وإلى هذا النظام يرجع العلماء سبب بروزهم في الحساب والجبر وبراعتهم فيهما»[٣٦] وترجع القيمة الأساسية للأرقام الهندية إلى فضلها في القيمة الوضعية والصفر. ويمكن بواسطتها أن نعبر عن أكبر عدد وأصغر عدد، دون أن يحتاج إلى كتاب كامل يقوم به ارشميدس للتعبير عن الأعداد الكبيرة، فيكفي أن تزيد الأصفار عن يمين العدد ليكبر وعن يمين مقام الكسر ليصغر[٣٧].

وللأرقام الهندية مميزات عديدة منها:[٣٨]

١ - اقتصارها على تسعة أشكال فقط - عدا الصفر - للدلالة على الأعداد التسعة الأول وعلى أي عدد فوق ذلك، مهما يكن كبيرا.

٢ - بساطة أشكال هذه الأرقام ووضوحها وضوحا لا يشوبه شيء من الالتباس والتشويش.

٣ - إن الأرقام الهندية تستخدم النظام العشري محددة المنازل بحيث يكون للرقم الواحد قيمتان، قيمة في نفسه وقيمة أخرى بالنسبة إلى المنزلة التي تقع فيها.. مثال العدد ٢٢٢ الذي يتركب من اثنين مكررة ثلاث مرات، فالاثنان في منزلة الآحاد قيمتها «اثنان» وفي منزلة العشرات قيمتها «عشرون» وفي منزلة المئات قيمتها «مئتان»، وهكذا.

غير أنه لم يكتمل للهنود فكرة اختراع الصفر، وإنما كانوا يعبرون عن الموضع الخالي من الأرقام بلفظ «سونيا» ومعناها الفراغ إلى أن اخترع العرب بعد ذلك الصفر للدلالة على خلو الموضع من الأرقام.

ويقول ايفز «إن نظام الترقيم الهندي العربي لم يسم بهذا الاسم الا بعد أن اخترعه الهنود ونقله العرب إلى أوروبا الغربية حيث وجد هذا النظام مدونا على أعمدة حجرية في الهند عام ٢٥٠ق. م أيام ملك يدعى أزوكا، وقد كان هذا النظام خاليا من الصفر ولم يشر إلى مكانه أو قيمته إلى أن نبه الخوارزمي إلى أهمية الصفر ومكانته في كتاب ألفه عام ٨٢٥هـ»[٣٩].

ولقد كان الهنود ذوي موهبة في الحساب وأسهموا في إنشاء علم الجبر حيث عرفوا الأرقام السالبة والتخيلية[٤٠]، ويعتبر أريا بهاتا ARYA-BAHATA أول رياضي هندي ظهر بعد ديوفانطس اليوناني بحوالي قرنين من الزمان يقوم بحل معادلات الدرجة الثانية عندما أوجد عدد حدود المتوالية الحسابية التي عرف منها الحد الأول والأساس ومجموع الحدود. ثم ظهر بعده براهما جوبتا BRAHMA-GOBTA في القرن السابع الميلادي ووضع قاعدة أساسية لحل معادلات الدرجة الثانية[٤١]، وفي عصر الخوارزمي ظهر الرياضي الهندي ماها فيرا كاريا الذي وضع أيضا قواعد لحل معادلات الدرجة الثانية.

وعلى الجملة فإن كلاً من أريابهاتا وبراهما جوبتا يعتبران من أبرز الرياضيين الهنود على الإطلاق.

فقد ظهرت سمات عملهم المتميز في مجالات الحساب والجبر كما ذكرنا كما اشتملت أعمالهم أيضا على دراسات في الفلك وحساب المثلثات Trigonomerry[٤٢] وكان كتاب (السدهانتا) هو أول عمل هندي علمي منظم يضاف إلى حقل العلوم خاصة في مجال الفلك، وفيه ظهر استعمال لفظ «الجيب» Sine[٤٣].

مما سبق يتضح لنا أن كلاً من الرياضيات اليونانية والهندية لعبت دورا كبيرا في تطوير نظرية العدد، وانتقالها إلى المسلمين في مرحلة كانت الحاجة فيها ماسة إلى مزج هذين الفكرين، وظهور نظرية جديدة متكاملة في العدد على نحو ما سيتضح تفصيلا ولبيان مدى الاستفادة من هذين الاتجاهين لابد لنا من الوقوف على ما بين الرياضيات اليونانية والهندية من فروق ليتسنى لنا إبراز دور المسلمين في نظرية العدد وتطورها لديهم.

ويجمل هوارد ايفز[٤٤] هذه الفروق فيما يلي:

١ - إن الهنود درسوا الرياضيات من منطلق كونهم فلكيين في المحل الأول. لذا جاءت رياضياتهم خاضعة للفلك ومسخرة لخدمة قضاياه. على حين جاءت رياضيات اليونانيين مستقلة عن الفلك وقائمة بذاتها كعلم مستقل.

٢ - قصر الهنود دراسة الرياضيات على طبقة الكهنة ورجال الدين على حين كانت دراستها متاحة عند اليونان للراغبين في ذلك.

٣ - يختلف الهنود عن اليونانيين في اهتمامهم بدراسة فروع الرياضيات فعلى حين اهتم الهنود اهتماما شديدا بالعدد والإحصاء ولم يولوا الهندسة عناية كبيرة، كان اهتمام اليونانيين عظيما بالهندسة دون الاهتمام كثيرا بنظرية العدد.

٤ - ومن ثم جاء حساب المثلثات الهندي حسابيا وعدديا في طبيعته، على حين كان حساب المثلثات اليوناني هندسيا في كل نظرياته.

٥- صاغ الهنود رياضياتهم في لغة مبهمة غامضة، على حين صاغ اليونانيون رياضياتهم في عبارات منطقية واضحة.

٦- جاءت رياضيات الهنود مستمدة من أصول تجريبية دون الالتجاء كثيرا إلى البرهان، على حين كانت رياضيات اليونان برهانية إلى حد بعيد.

٧- كما أن الرياضيات الهندية لم تكن متجانسة بالقدر الكافي من حيث نظرياتها ومحتواها، فظهرت المعلومات المزيلة إلى جانب المعلومات الرفيعة المستوى. على حين كان اليونانيون ذوي خبرة كبيرة في التمييز بين النوعية الجيدة والمزيلة منها، فيدفعوا بالجيد ويحجبوا المزيل منها[٤٥].

مما سبق يتضح أن رياضيات الهنود كانت رياضيات عددية حسابية لم تحتل الهندسة فيها مكانا رفيعا، كما خلت من البراهين العقلية واعتمدت في جل أمرها على المعطيات التجريبية الحسية، فافتقرت بذلك إلى الخيال العلمي والترابط المنطقي.

على حين كانت رياضيات اليونان برهانية في معظم القضايا لذا برزت الهندسة على الحساب عندهم، يقول جورج سارتون: «إن دارسي الصورة الأولى للرياضيات عند الإغريق لتتملكهم الدهشة على الدوام من حقيقتين متكاملتين أو (متناقضتين) وهما: إهمال الحساب البسيط، والعمق النادر في التفكير البرهاني الرياضي فالفيثاغوريون الأول لم يعنوا بالعمليات الحسابية العادية في حين كانت آراؤهم الهندسية تعتمد إلى حد كبير على خصائص الأعداد، فالنقطة عندهم مجرد واحدة ذات وضع، وأي شكل هندسي ابتداء من الخط المستقيم يمكن تصوره وتمثيله مؤلفا من نقط عديدة»[٤٦].

ومعنى ذلك أن اليونانيين استخدموا الأعداد لخدمة براهينهم الهندسية، دون دراسة الأعداد في ذاتها كعلم مستقل. يقول ديبور «إن الحساب هو وحده العنصر الهندي في الرياضيات، أما الجبر والهندسة فهما يونانيا النزعة في جل أمرهما، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما».

ويكاد لا تجد هنديا واحدا نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة، بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئا ماديا حسياً مهما بلغ في الكبر[٤٧].

نظرية العدد وتطورها عند علماء الرياضيات المسلمين

وإذا كان ذلك هو موقف الرياضيات المصرية اليونانية والهندية فما هو إذن موقف المسلمين من نظرية العدد؟

في حقيقة الأمر أن المسلمين أخذوا بنصيب وافر من كلا الاتجاهين في صياغة نظرية العدد.

فلقد تأثروا بحساب الهنود، وهندسة اليونان. فعرفوا النظام العشري ونقلوه عن الهنود وطوروه تطويرا كبيرا وعرفوا هندسة اليونان وبراهينها المنطقية المنظمة، ومزجوا بين الاثنين فجاءت نظرياتهم في العدد وسائر أفرع الرياضيات من حساب مثلثات وتفاضل وتكامل وجبر وهندسة تحليليه على أعلى مستوى.

يقول ليفز: «لقد نهضت العلوم والفنون في بغداد حيث ترجمت الرياضيات الهندية، وأعمال اليونانيين في الفلك والطب والرياضيات إلى العربية»[٤٨].

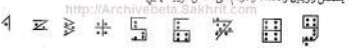
ويقول درابر: «لقد كان تفوق العلماء العرب في العلوم ناشئا عن الأسلوب الذي توخوه في بحوثهم، وهو أسلوب اقتبسوه من اليونانيين، وقد تحققوا من أن الأسلوب العقلي وحده لا يكفي ولابد من أسلوب علم تجريبي، وهذا الذي دفعهم لهذا الترقي في الهندسة وحساب المثلثات والفلك والطب وغيرها من العلوم»[٤٩].

فالعرب إذن لم يكونوا مجرد نقلة للعلم اليوناني فحسب بل أضافوا إليه الكثير من أسلوبهم التجريبي في البحث.

كما كان لهم الفضل في تطوير حساب الهنود الذي اطلعوا عليه منذ أيام عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ وفي أثناء فتح الحجاج الثقفي للسند سنة ٧١٠م، وفي أثناء فتح أبي جعفر المنصور بكابل وكشمير سنة ٧٦٠م واتصلوا بهم أيضا عن طريق الرحلات والأسفار وخصوصا رحلات أبو الريحان البيروني (٩٧٣-١٠٤٨) للهند وكذلك عن طريق دعوة العلماء الهنود إلى بلاط الخلفاء المسلمين، وخصوصا الفلكيين منهم والأطباء. وقد حذق العرب اللغتين الفارسية والسنسكريتية وترجموا العلوم الهندية إلى اللغة العربية[٥٠].

ومن ثم عرف العرب حساب الهنود فأخذوا عنهم نظام الترقيم، إذ رأوا أنه أفضل من النظام الشائع بينهم وهو نظام الترقيم على حساب الجمل[٥١].

وكان لدى الهنود أشكال عديدة للأرقام هذب العرب بعضها وكونوا من ذلك سلسلتين عرفت إحداهما بالأرقام الهندية وهي التي تستعملها هذه البلاد وأكثر الأقطار الإسلامية والعربية وعرفت الثانية باسم الأرقام «الغبارية» التي يرى بعض العلماء أنها مرتبة على أساس الزوايا فرقم يتضمن زاوية واحد ورقم يتضمن زاويتين وهكذا، والأرقام على أساس الزوايا كما يلي:



ثم دخل على أشكال هذه السلسلة بعض التحوير وطرأ عليها تغيرات بسيطة فأصبحت في الشكل المعروف الآن وهو:

1 2 3 4 5 6 7 8 9

ويرى آخرون أن هذه الأرقام تقرب من أشكال بعض الحروف العربية وقد جمعها بعضهم في الأبيات التالية:[٥٢]

ألف وحاء ثم حج بعده   عين وبعد العين عو ترسم
هاء وبعد الهاء شكل ظاهر   يبدو كمخطاف إذا هو يرقم
صفران ثانيها وقد ضما معا   وآلو وتاسعها بذلك تختم

1 2 3 4 5 6 7 8 9

أ ح حج ع عو 6 7 8 9

أما أصل تسميتها بالغبارية فهو أن أهل الهند كانوا يأخذون غبارا لطيفا ويبسطونه على لوح من خشب أو غيره أو ما كان مستويا ويرسمون عليه الأرقام التي يحتاجون إليها في عملياتهم الحسابية ومعاملاتهم التجارية(٥٣).

وقد انتشر استعمال الأرقام الغبارية في بلاد المغرب والأندلس وعن طريق الأندلس وبواسطة المعاملات التجارية والرحلات التي قام بها بعض علماء العرب، والسفارات التي كانت بين الخلفاء وملوك بعض البلاد الأوربية، ودخلت هذه الأرقام إلى أوربا وعرفت فيها باسم الأرقام العربية Arabic Numerals(٥٤).

وليس المهم هنا تهذيب العرب للأرقام وتوفيقهم في اختيار هاتين السلسلتين أو إدخالها إلى أوربا، بل المهم إيجاد طريقة جديدة لها هي طريقة الإحصاء العشري، واستعمال الصفر لنفس الغاية التي تستعملها الآن(٥٥). فقد عرف المسلمون النظام العشري الهندي عندما قام الفزاري بترجمة كتاب الدهانتا إلى العربية عام ٧٣٣هـ، وبدأ استعماله على نطاق واسع في العالم العربي ومن بعده الأوربي، وفضلوه عن النظام اليوناني في الترقيم(٥٦).

ويقول البيروني: «إن أشكال هذه الأرقام كانت مختلفة باختلاف الجهات في الهند، وأن العرب انتقوا منها ما رأوه مناسبا»(٥٧) وقسموها إلى سلسلتين، أو إلى نظامين «الهندي واستعمله العرب في المشرق العربي، ونظام الغبار، واستعمله العرب في إسبانيا والمغرب العربي»(٥٨).

أما الطريقة الشرقية، والتي استعملها عرب بغداد فقد تطورت قليلا حتى أصبحت الأرقام التي تستعملها الآن في مصر والعراق ولبنان وبلاد العرب. وهي: ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ٠.

والطريقة المغربية استعملها عرب الأندلس، وتطورت قليلا حتى أصبحت الأرقام التي تستعمل الآن في بلاد المغرب العربي وهي:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 0

وقد أخذ الغربيون الطريقة المغربية «عن طريق العرب في اسبانيا»(٥٩) أي عن طريق الأندلس التي ازدهرت بعلومها إبان الحكم الإسلامي(٦٠).

وبهذه المناسبة ننوه بأن المغاربة الآن لا يزالون يستعملون طريقة أجدادهم في كتابة الأرقام. فلا يظن ظان بأنهم يكتبون الأرقام الافرنجية. وإنما الفرنجة هم الذين يكتبون الأرقام على الطريقة المغربية ولا يزال الغرب يطلق على هذه الأرقام اسم الارقام العربية، بينما يطلق عليها العرب اسم الأرقام الهندية، وغدا بعض الكتاب الغربيين يطلقون عليها اسم الأرقام الهندية العربية(٦١).

غير أن هذه الأرقام قد اعتورها بعض التغيير، فالواحد والتسعة لم تتغير تغيرا يذكر، والاثنان والثلاثة تغيرت تغيرا طفيفا، ففي الهند كانت تكتب مائلة ٢، ٣ وعند عرب المشرق رأسيه ٢، ٣ وعند عرب المغرب أفقية ـ ـ وقد حصل تغير في الأربعة والخمسة أما الستة والسبعة والثمانية فقد اختلط بعضها بالبعض، لدرجة أنه يلزم الاحتياط والحذر عند قراءة هذه الأرقام، والنقوش والمخطوطات القديمة.

أما الصفر فقد عبر عن خلو الخانة، وكان في المدة الأخيرة عند الهنود يكتب دائرة فيها نقطة هكذا ⊙ أي خانة خالية وقد أخذ عرب المشرق النقطة وتركوا الدائرة لمشابهتها للعدد(٥) وأخذ عرب المغرب الدائرة وتركوا النقطة[٦٢] وكذلك فعل الأوربيون فيما بعد.

وقد عرف النظام العشري باسم الخوارزمي Algorism عند الأوربيين، وذلك اعترافا لما للمسلمين عامة، والخوارزمي خاصة من الفضل في نقل علم الحساب الحديث إلى الغرب. ذلك لأن «خوارزمي هو أول مؤلف عربي مسلم في علم الحساب الهندي في القرن التاسع الميلادي، غير أن مؤلفه هذا في علم الحساب مفقود ولم يبق له أثر سوى ترجمة عنه إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر[٦٣]، وللخوارزمي أيضا مؤلفات عديدة في الرياضيات والفلك[٦٤] على مستوى علمي رفيع جعلته بحق «واضع علم الجبر وعلم الحساب ومعلمه للناس أجمعين»[٦٥].

ولقد كان الهنود يستعملون لفظ (سونيا)[٦٦] ومعناها الفراغ لتدل على معنى الصفر، وخلو المنازل من الأرقام فلقد انتقلت هذه اللفظة الهندية إلى العربية باسم «الصفر ومن العرب أخذها الافرنج واستعملوها في لغاتهم فكان من ذلك Cipher Chiffer ومن الصفر أتت الكلمة Zyphyr وCipher ثم تقلصت عن طريق الاختصار فأصبحت تعرف الآن بلفظ Zero في الأوربية[٦٧].

فالعرب إذن هم مخترعو الصفر للدلالة على المنازل الخالية من الأرقام. الأمر الذي أدى إلى سهولة الترقيم، وتسهيل جميع أعمال الحساب، ولولاه لما رأينا سهولة في الأعمال الحسابية، ولا احتاج المرء إلى استعمال طرق عويصة وملتوية لإجراء عمليتي الضرب والقسمة[٦٨].

والنظام الشائع المطبق الآن في الأرقام يقضي بجعل قيمة الرقم تتغير بتغير منزلته في خانات الآحاد والعشرات والمئات[٦٩]، فإذا أردنا أن نكتب العدد (ثلاثة وأربعين) وضعنا الثلاثة في منزلة الآحاد والأربعة في المنزلة الثانية أي منزلة العشرات وتكتب هكذا(٤٣) وهنا نجد أن الثلاثة رفعت الأربعة إلى المنزلة الثانية إلى اليسار وأعطتها قيمة الأربعين، ولكن إذا أردنا أن نكتب بالرقم العدد (أربعين) فمعنى ذلك أنه علينا أن نجد رقما يدفع الأربعة إلى المنزلة الثانية إلى اليسار، وبذات الوقت لا يزيد في المجموع شيئا. ومن هنا استعمل الصفر، ووضع علماء الهند علامة له أطلقوا عليها لفظة (سونيا) لتملأ المرتبة الخالية ومن بعدهم العرب في استعمال الصفر للدلالة على المنازل الخالية من الأرقام فجاءت مكملة لطريقة كتابة الأعداد بالأرقام[٧٠].

والصفر كما يقول «رسل»: إضافة حديثة لم يعرفها الإغريق ولا الرومان ولا يصل إليها إلا من كان على قسط كبير من المعرفة الرياضية[٧١].

ورغم عدم اعتراف رسل صراحة بفضل المسلمين في اكتشاف الصفر، واستعماله في الترقيم إلا أنه يؤكد على أن اختراع الصفر جاء وليد قريحة رياضية ذات مستوى رفيع. حتى أن متسلسلة الأعداد الطبيعية التي تبدأ بالصفر لم تصل إلى الصورة المعروفة بها الآن إلا بعد أن بلغت الحضارة مرحلة عالية من التطور.[٧٢]

وعن متسلسلة الأعداد الطبيعية التي تبدأ بالصفر يقول رسل: (ومع أن الأعداد الطبيعية مألوفة لدينا

إلا أنها غير مفهومة، فقليل منا من يستطيع أن يعرف المقصود بالعدد) «٠» أو «١» ومن أصعب الأمور أن ترى كيف إذا بدأنا من الصفر نستطيع أن نصل إلى أي عدد طبيعي آخر بتكرار إضافة الواحد، وعلينا أن نعرف المقصود بإضافة الواحد والمقصود بالتكرار. . . لكن من الضروري على المعرفة البشرية أن تقنع بقبول بعض الحدود على أنها بينه دون حاجة إلى تعريف، حتى نستطيع أن نتخذ تلك الحدود نقطة ابتداء لتعاريفنا». [٧٣] فكأنه لابد من قبول الصفر وباقي حدود المتسلسلة الطبيعية كمسلمات أساسية في نظرية العدد، وباقي فروع الرياضيات لأن «الرياضة البحتة التقليدية كلها بما فيها الهندسة التحليلية تتألف برمتها من نظريات حول الأعداد الطبيعية»[٧٤]، بمعنى أن الحدود التي تصادفها فيها يمكن تعريفها بواسطة الأعداد الطبيعية، وأن النظريات يمكن استنباطها من خواص تلك الأعداد.

وفضلا عن أن الصفر يلعب دوره الهام في متسلسلة الأعداد الطبيعية فإن له فوائد أخرى عديدة.[٧٥] فلولاه لما استطعنا أن نحل كثيرا من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات بالسهولة التي نحلها بها الآن، ولما تقدمت فروع الرياضيات تقدمها المشهود. . . ومن الغريب أن الأوربيين لم يتمكنوا من استعمال هذه الأرقام إلا بعد انقضاء قرون عديدة من اطلاعهم عليها، بمعنى أنه لم يعمم استعمالها في أوربا والعالم إلا في أواخر القرن السادس عشر للميلاد[٧٦] عندما انتقل إليهم كتاب الخوارزمي في الحساب، وكانت متسلسلة الأعداد ١، ٢، . . . . . ، ٩، إلى أوائل القرن الثامن عشر تسمى باللاتينية باسمه (الجورزمس Algorismus)، كما أن الكلمة الإسبانية التي معناها الأعداد أو الأرقام هي جوارزمو Guarismo.[٧٧]

وقد تعلم الغربيون علم الحساب من كتاب الخوارزمي في الحساب مترجما إلى اللاتينية ومن كتب أخرى بنيت على كتاب الخوارزمي هذا، منها كتاب كارمن دي الجورزمو Carmen de Algorismo الذي وضعه اسكندردي فيلادي Alexander de villa die حوالي ١٢٢٠ ميلادية وكتاب الجورزمس فالجارس Algorismus vulgaris لمؤلفه جون أوف هاليفاكس John of Halifax حوالي ١٢٥٠ ميلادية وكلا هذين الكتابين مبني إلى حد كبير على كتاب محمد بن موسى في الحساب، وكلاهما بقي مرجعا في تلقين هذا العلم عدة قرون[٧٨].

ومن فوائد الصفر أيضا أنه ساعد على تقدم الرسوم البيانية والتي ترتكز عليها الهندسة التحليلية، وبحوث الإحصاء[٧٩] كما أن حساب المثلثات والتفاضل والتكامل لم تتقدم معادلاته التقدم المعروف إلا باستعمال شارة «الصفر».

مجالات الاختراع في الحساب والجبر والتكامل والتفاضل وحساب المثلثات عند المسلمين

أولا: الحساب

عرف المسلمون الحساب بأنه أحد علوم التعاليم[٨٠] التي تشتمل على أربعة علوم وهي: علم الهندسة الناظر في المقادير على الإطلاق: إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة التي تعبر عن الأطوال والأحجام والسطوح. وثانيها: علم الارثماطيقي (العدد) وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد. وثالثها: علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد. ورابعها: علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك وحصر أوضاعها.

فالحساب إذن فرع من فروع علم العدد يختص بالبحث في حساب الأعداد إما بالضم والتفريق، فالضم يكون في الأعداد بالإفراد وهو الجمع وبالتضعيف بأن تضاعف عددا بآحاد عدد آخر وهذا هو الضرب. والتفريق يكون في الأعداد إما بالإفراد مثل إزالة عدد من عدد ومعرفة الباقي وهو الطرح، أو تفصيل عدد بأجزاء متساوية تكون عدتها محصلة له وهو القسمة[٨١].

فكأن علم الحساب كما يراه ابن خلدون يتناول العمليات التي تجرى على الأعداد من جمع وطرح وضرب وقسمة وهي العمليات الأساسية الأولى التي يقوم عليها علم الحساب حتى يومنا هذا.

ويقول العاملي أيضا في تعريف الحساب: «والحساب علم استخراج المجهولات العددية من معلومات مخصوصة وموضوعة[٨٢] وذلك بطريقة الجمع والطرح والضرب والقسمة».

والعمليات الحسابية عند المسلمين تنقسم إلى قسمين:

ما يتعلق منها بحساب الصحاح، وما يتعلق منها بحساب الكسور.

حساب الصحاح

فما يتعلق بحساب الصحاح كانوا يضعونه في فصول: الأول في الجمع والتضعيف، والثاني في التنصيف، والثالث في التفريق، والرابع في الضرب، والخامس في القسمة[٨٣].

حساب الكسور

أما حساب الكسور فقد استخدم فيه المسلمون طرائق لا تختلف عن المعروفة الآن فقد بحثوا في استخراج المجهولات وبرعوا في الطرق التي اتبعوها لذلك فقالوا باستخراج المجهولات الأربعة المتناسبة، وبحساب الخطأين، وبطريقة التحليل والتعاكس، وبطريقة الجبر والمقابلة، وكانوا يكثرون من الأمثلة والتمارين في مؤلفاتهم. ويأتون بمسائل عملية تتناول ما كان يقتضيه العصر، ويدور حول المعاملات التجارية والصدقات وإجراء الغنائم والرواتب على الجيوش والبيع والشراء[٨٤].

ومؤلفات علماء المسلمين في الحساب عديدة أهمها: كتابي «خلاصة الحساب» للعاملي و«مفتاح الحساب» لجمشيد الكاشي وسوف نورد هنا طريقة معالجتهم الحسابية السالفة الذكر كنموذج على مدى تقدم المسلمين في علم الحساب الذي نقله عنهم الأوربيون.

١ - الجمع

يقول العاملي في طريقة الجمع: «نرسم العددين متحاذيين ونبدأ من اليمين بزيادة كل مرتبة على محاذيها فإن حصل أقل من عشرة نرسم تحتها أو أزيد فالزائد أو عشرة صفرا حافظا في هذين للعشرة واحدا لتزيده على ما في المرتبة التالية أو نرسمه بجانب سابقه إن خلت أو نرسمه منها، وكل مرتبة يحاذيها عدد فانقلها بعينها إلى سطر الجمع وهذه صورته[٨٥].

٢٠٣٧٢
٧٦٥٦
———
٢٨٠٢٨

وقد بسط المسلمون هذه الطريقة بصورة أخرى هي طريقة المحفوظات[٨٦] فلجمع الأعداد ٣٧٧٢، ٥٤١٧٩، ١٠٥ اتبع العرب طريقة سهلة في الأعداد المحفوظة التي تنتقل من مرتبة إلى أعلى منها وهي طريقة تساعد المبتدئين في العلم.

٣٧٧٢
٥٤١٧٩
١٠٥
———
١١١ المحفوظات
———
٥٨٠٥٦ المجموع

٢- الطرح

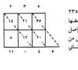
يقول العاملي: «ابدأ من اليمين وتنقص كل صورة من محاذيها وتضع الباقي تحت الخط العرضي فإن لم يبق شيء فصفرا وإن تعذر النقصان منه أخذت إليه واحداً من عشراته[٨٧]، ونقصت منه ورسمت الباقي فإن خلت عشراته أخذت مياته، وهو عشرة بالنسبة إلى عشراته فضع منه تسعة، واعمل بالواحد ما عرفت وتمم العمل»[٨٨].

٣- الضرب

وهو تحصيل عدد نسبة أحد المضروبين إليه كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر ومن هنا علم أن الواحد لا تأثير له في الضرب[٨٩].

ويقرر العاملي مجموعة قواعد مختلفة للضرب أهمها: طريقة «الشبكة» وهي من أطرف وأمتع الطرق المستخدمة في الضرب.

فلضرب ٢٣٥×٤٧ تجري العمل هكذا



ترسم المستطيل على الصورة التي تراها ثم تكتب العدد ٢٣٥ فوق المستطيل والعدد ٤٧ على جانبه ثم تضرب الأرقام بعضها في بعض. وتضرب الـ ٧ في كل من ٢، ٣، ٥ وتضع حواصل الضرب في مربعات الصف الأول وتضرب الـ ٤ في كل من ٢، ٣، ٥ وتضع حواصل الضرب في مربعات الصف الثاني

ثم نجمع الأعداد كما في الشكل فينتج حاصل الضرب ١١٠٤٥ (٩٠)، وهي نفس طريقة الضرب المستعملة الآن.

أما جمشيد الكاشي فقد أعد جدولا للضرب للآحاد مادون العشرة وحث المحاسبين على حفظه في الذهن ليسهل عليهم العمل(٩١).

	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩
١	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩
٢	٢	٤	٦	٨	١٠	١٢	١٤	١٦	١٨
٣	٣	٦	٩	١٢	١٥	١٨	٢١	٢٤	٢٧
٤	٤	٨	١٢	١٦	٢٠	٢٤	٢٨	٣٢	٣٦

ويعتبر هذا الجدول أول جدول ضرب منظم يوضع لتسهيل العمليات الحسابية والمعاملات.

أما طريقة ضرب ما فوق العشرة فكانت على النحو التالي:

مثال: إذا أردنا أن نضرب أربعة في هذا العدد ٥٦٧٨٠٠

٥٤٧٨٠٠ × ٤
١٦٣٢
٢٠٢٨
٢١٩١٢٠٠

«ضربنا الأربعة في الثمانية حصل ٣٢ وضعنا ٢ تحت ٨ والثلاثة تحت السبعة في جنبها، ثم ضربنا أيضا أعني الأربعة في السبعة حصل ٢٨، وضعنا الثمانية بحذاء السبعة تحت ٣، والاثنين على يسار الثمانية ثم ضربناهما في الأربعة حصل ١٦، وضعنا الستة تحت الأربعة، والواحد في يسارها، ثم ضربناهما في الخمسة حصل ٢٠، وضعنا الصفر حذاء الخمسة تحت الواحد والاثنين على يساره، فوقع تحت الخط الفاصل سطران، جمعناهما كما ذكرنا في عمل الجمع، ونقلنا الصفرين اللذين مع المضروب فيه إلى سطر الحاصل حصل هذا العدد ٢١٩١٢٠٠ (٩٢).

وهذه الطريقة كما رأينا شائعة الاستعمال الآن في كتب الرياضة المختلفة عن الطريقة التي اتبعها العاملي كما أشرنا.

٤ - القسمة

وهي طلب عدد نسبته إلى الواحد كنسبة المقسوم عليه فهي عكس الضرب(٩٣)، وهو نفس التعريف الذي ذهب إليه الكاشي(٩٤) والعمل فيها أن نطلب عددا إذا ضربته في المقسوم عليه ساوى الحاصل المقسوم أو نقص عنه بأقل من المقسوم عليه فإن ساواه فالمفروض خارج القسمة وإن نقص عنه كذلك فانسب ذلك الأقل إلى المقسوم عليه فحاصل النسبة مع ذلك العدد هو الخارج(٩٥)، ولقد استعمل كل من العاملي والكاشي طريقة في القسمة قريبة جدا من القسمة المطولة المعروفة الآن في الحساب.

وهناك عمليتان قريبتا الشبه بالضرب والقسمة وهما عملية التضعيف والتنصيف وقد أوردهما الكاشي في كتابه مفتاح الحساب حيث يقول:

«والتضعيف هو زيادة عدد على عدد يساويه»[٩٦]

مثال ذلك: إذا أردنا أن نضعف هذا العدد ٦٥٢٠٧٨ بدأنا بالثمانية وضعفناها فصارت ستة عشر وضعنا الستة تحت الثمانية وحفظنا للعشرة واحدا في الذهن للرفع، ثم ضعفنا السبعة فصارت أربعة عشر زودنا عليها الواحد المحفوظ في الذهن فصارت خمسة عشر، وضعنا الخمسة تحت السبعة، ووضعنا للعشرة واحداً تحت الصفر الموضوع في يسارها، ثم ضعفنا الاثنين فصارت أربعة ووضعناها تحت الاثنين ثم ضعفنا الخمسة فصارت عشرة، وضعنا صفرا تحت الخمسة، وحفظنا للعشرة واحدا في الذهن للرفع ثم ضعفنا الستة فصارت اثني عشر، زدنا عليها الواحد المحفوظ فصارت ثلاثة عشر، وضعنا الثلاثة تحت الستة وواحدا على يساره للعشرة[٩٧]. والتضعيف بهذا المعنى يعتبر هو عملية الضرب عينها.

٦٥٢٠٧٨

١٣٠٤١٥٦

أما التنصيف فهو كالقسمة تماما ويقول عنه «الكاشي»: إنه «تحصيل نصف العدد».

ويضرب مثالا على ذلك فيقول: «إذا أردنا أن ننصف هذا العدد ٤٠٩٠٥٢٧ بدأنا بالأربعة ونصفناها فصارت اثنين، وضعناها تحت الأربعة، ولأنه ليس للصفر نصف، وضعنا تحته صفرا، ثم نصفنا التسعة فصارت أربعة ونصفا، وضعنا الأربعة تحت التسعة، ووضعنا للنصف خمسة تحت الصفر الذي يتقدم التسعة ثم نصفنا الخمسة فصارت اثنين ونصفا، وضعنا الاثنين تحت الخمسة وحفظنا للنصف خمسة في الذهن، ثم أخذنا نصف الاثنين وهو الواحد، وزدنا عليه الخمسة المحفوظة في الذهن حصلت ستة، وضعناها تحت الاثنين ثم نصفنا السبعة فصارت ثلاثة ونصفا وضعنا الثلاثة تحت السبعة ووضعنا تحت الثلاثة هذه الصورة $\frac{1}{2}$ للنصف فما حصل تحت نصف العدد فهو المطلوب»[٩٨].

٤٠٩٠٥٢٧

٢٠٤٥٢٦٣ $\frac{1}{2}$

مما سبق يتضح أن المسلمين في حساب الصحاح عرفوا العمليات الحسابية المختلفة، وأتقنوها إلى درجة بعيدة وكانوا على علم بمراتب ومواضع الأرقام التي سهلت لهم هذه العمليات.

يقول الكاشي: «ومراتب الأعداد هي مواضع الأرقام المتوالية من اليمين إلى اليسار في الصف... والموضع الأول مرتبة الآحاد، والموضع الثاني الذي عن يساره مرتبة العشرات، فالذي عن يساره مرتبة المئات ثم ثلاثة مواضع تجيء بعد الثلاثة الأولى آحاد الألوف، وعشراتها ومئاتها، ثم آحاد ألوف الألوف، وعشرات ألوف الألوف، ومئات ألوف الألوف.... وهكذا[٩٩].

أما عن موضع الصفر فهو يقع في المرتبة التي لا يكون فيها عدد لئلا يقع خلل في المراتب فصورة العشرة ١٥ وصورة المائة هكذا ١٥٥ [١٠٠].

ويتضح هنا أن الكاشي كان يستخدم الصفر على صورة الدائرة.

خواص الأعداد

لم يقف علماء الرياضيات عند حد معرفة مراتب الأعداد بل تعمقوا في دراسة خواصها ونظرياتها من خلال العمليات الحسابية .

ويقول علماء المسلمين في خواص بعض الأعداد ما يلي : ما من عدد إلا وله خاصية أو عدة خواص . ومعنى الخاصية أنها الصفة المخصوصة للموصوف الذي لا يشاركه فيها غيره . فخاصية الواحد أنه أصل العدد ومنشؤه، وهو يعد العدد كله الأزواج والأفراد جميعا . ومن خاصية الاثنين أنه أول العدد مطلقا، وهو يعد نصف الأزواج دون الأفراد .

ومن خاصية الثلاثة أنها أول عدد الأفراد وهي تعد ثلث الأعداد تارة وتارة الأزواج . ومن خاصية الأربعة أنها أول عدد مجذور(١٠١) وجذره اثنين صحيح .

كما قسموا الأعداد إلى قسمين : أزواج وأفراد، وبينوا معنى كل منها وذكروا أنواعها بالتفصيل(١٠٢) ،وأن العدد من جهة أخرى ينقسم إلى ثلاثة أنواع فإما أن يكون تاما، أو زائدا، أو ناقصا .

ـ فالعدد التام

وهو كل عدد إذا جمعت أجزاؤه كانت الجملة مثله سواء(١٠٣) أو بمعنى آخر هو العدد الذي يساوي مجموع معدوداته، لا يزيد عليها ولا ينقص عنها .

ومثال ذلك ٦ ، ٢٨ يعني أن ٦=١+٢+٣

و٢٨=١+٢+٤+٧+١٤

ـ والعدد الناقص

هو كل عدد إذا جمعت أجزاؤه كانت أقل منه، أو بمعنى آخره العدد الذي ينقص عن مجموع معدوداته(١٠٤)، مثل العدد ١٠ فإن أجزاءه ١، ٢، ٥ مجموعها ٨، وهذا أقل من العدد١٠ .

ـ والعدد الزائد

هو كل عدد إذا جمعت أجزاؤه كانت أكثر منه أو بمعنى آخر هو العدد الذي يزيد على مجموع معدوداته(١٠٥) .

مثال ذلك العدد ١٢ فإن أجزاءه ١، ٢، ٣، ٤، ٦، ومجموعها ١٦ وهي أكثر من العدد ١٢ .

ـ أما الأعداد المتحابة

فهي الأعداد التي مجموع أحدهما يساوي الثاني ومجموع أجزاء الثاني يساوي الأول(١٠٦)، فالعددان ٢٢٠، ٢٨٤ متحابان لأن أجزاء الأول ٢٢٠ هي ١، ٢، ٤، ٥، ١٠، ١١، ٢٠، ٢٢، ٤٤، ٥٥، ١١٠ وجملتها ٢٨٤، وأجزاء العدد ٢٨٤ هي١، ٢، ٤، ٧١، ١٤٢ وجملتها ٢٢٠ ويقول آخر: يكون العددان متحابين إذا كان مجموع معدودات أحدهما يساوي العدد الآخر(١٠٧) مثال ذلك نفس العددين ٢٢٠، ٢٨٤، حيث مجموع

الأعداد التي يقسم عليها ٢٢٠ تساوي ٢٨٤ كما أن مجموع الأعداد التي يقسم عليها ٢٨٤ تساوي ٢٢٠ .

وقد توصل «ثابت بن قرة» إلى قاعدة لإيجاد الأعداد المتحابة وهي كما يلي :[١٠٨]

إذا كانت $ب = ٣×٢^{ن} - ١$ ، $ك = ٣×٢^{ن-١} - ١$ ، $جـ = ٩×٢^{٢ن-١} - ١$ (ن عدد صحيح)

وكانت ب ، ك ، جـ أعدادا أولية .

فإن $هـ = ٢^{ن}×ب×ك$ ، $ع = ٢^{ن}×جـ$ عددان متحابان فإذا كانت ن=٢ .

∴ ب=١١ ، ك=٥ ، جـ=٧١

حينئذ فالعددان هـ=٢٢٠ ، ع=٢٨٤ متحابان .

بالإضافة إلى ما سبق فقد عرف المسلمون المتواليات الحسابية والهندسية على أنواعها ، وذكروا قوانين خاصة لجمعها كما أتوا على قواعد لاستخراج الجذور ، ولجمع المربعات المتوالية والمكعبات وبرهنوا على صحتها ، وتوصلوا إلى نتائج طريفة فيها متاع وانتفاع ، وتتجلى لنا في كثير منها قوة الاستنباط والاستنتاج الرياضي[١٠٩] .

حساب الكسور

وإذا كان المسلمون كما رأينا قد برعوا في حساب الصحاح وتطويره فإن براعتهم في حساب الكسور لا تقل شأنا عن ذلك .

يقول المسلمون في تعريف الكسر : «ومعنى الكسر نسبة عدد إلى عدد وتلك النسبة تسمى كسرا»[١١٠]

ويقول الكاشي : «الكسور هي كمية تنسب إلى جملة تفرض واحدا والمنسوبة إليها يسمى مخرجا»[١١١] .

ومعنى هذا أن الكسر هو عدد ينسب إلى آخر مثال $\frac{١}{٢}$ ، $\frac{١}{٣}$ وغيرها .

والملاحظ هنا كما ظهر في مؤلفات الكاشي والعاملي أن شرطة الكسر لم تكن معروفة للمسلمين غير أنهم توصلوا فيما بعد إلى كتابة شرطة الكسر[١١٢] على النحو المعروف لدينا الآن في نظام الكسور الاعتيادية .

وقد اضطر علماء الحساب إلى ابتكار الكسور عندما أرادوا قسمة كم ما إلى عدة وحدات فوجدوا أن هناك قسمة ليس لها باق مثال : ٣٢ ÷ ٨=٤ وأعداد أخرى لها باقي مثل قسمة العدد ٣٥ ÷ ٩= $\frac{٥}{٩}$ ٣ وهكذا نشأت فكرة الكسور[١١٣] .

وعن اهتمام العرب بحساب الكسور يقول ابن خلدون : «وهذه الصناعة حادثة احتيج إليها للحساب في المعاملات ، وألف الناس فيها الكثير وتداولوها في الأمصار بالتعليم للولدان . ومن أحسن التآليف المبسوطة فيها . . . كتاب «الحصار الصغير» ولابن المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد . ثم شرحه بكتاب سماه «رفع الحجاب» وهو مستغلق على المبتدئ بما فيه من البراهين الوثيقة المعاني . [١١٤]

أنواع الكسور

أما عن أنواع الكسور فيقول الكاشي : [١١٥] والكسر إما مفرد وإما مركب ، فالمفرد ما نسب فيه عدد صحيح إلى عدد صحيح أكبر من الواحد بفرض واحد صحيح فقط .

وهو إما مجرد أو مكرر. فالمجرد[116] هو ما يكون عدد كسره واحدا كواحد من اثنين. ويقال له النصف. أو من ثلاثة ويقال له الثلث. . . وهكذا وما زاد مخرجه على العشرة كواحد من أحد عشر أو من عشرين فليس له اسم خاص لا يخرج.

والمكرر[117]: يكون عدد الكسر فيه أزيد من الواحد كاثنين من ثلاثة ويقال لها الثلثان. وكخمسة أجزاء من أحد عشر.

والكسر المستثنى[118]: ما استثنى عن كسر كسرا آخر وهو أيضا إما بين اثنين أو أكثر كثلاثين إلا خمسا وكنصف إلا خمسا إلا جزءين من أحد عشر جزءاً من عشرين.

والكسر المضاف[119]: ما يفرض مخرج جزئه الأول إن كان واحدا أو أكثر. وينسب إلى مخرج آخر كنصف السدس، أو كربع ثلاثة أخماس، وربما تتكرر الإضافة مرات كنصف ثلاثة أخماس أربعة أتساع العشر.

والكسر المنكسر[120]: هو ما يكون أحد المنسوبين أو كلاهما غير صحيح كنصف واحد من ثلاثة هي واحد. أو كتسع من أربعة ونصف وهو واحد.

أما الكسر المركب[121]: من هذه الأربعة كثلث واحد من اثنين ونصف ونصف سدس إلا عشرا. . .

أما عن طريقة كتابة الكسور يقول العاملي: [122] «وإذا وضعت الكسر فإن كان معه صحيح فارسمه فوقه والكسر تحته وإلا فضع صفرا مكانه فالواحد والثلثان هكذا

١
٢
٣

ونصف خمسة أسداس هكذا

١
٢
٥
٦

والخمسان وثلاثة أرباع هكذا

٠
٢ و ٣
٥ ٤

وجزء من أحد عشر من جزء من ثلاثة عشر هكذا

٠ ٠
١ من ١
١١ ١٣

ويقول الكاشي في طريقة كتابة الكسور[123] يوضع الكسر المفرد في الكتابة تحت الصحاح والمخرج تحته، وإن لم يكن الصحاح، يوضع صفر مكان العدد والكسر تحته على هذه الصورة

٠
١
٢

ويوضع المعطوف في حيث المعطوف عليه ويفصل بينهما بخط هكذا

٠ | ٠
١ | ١
٢ | ٣

وهو النصف والثلث والمستثنى هكذا

٠	٠
١	١
٣	٤

هو ثلث إلا ربعاً

ويوضع الكسر المضاف تحت الصحاح، وتحته مخرجه، وتحت مخرج المضاف كسر المضاف إليه وتحته مخرجه، والتمييز بين المضاف والمضاف إليه بخط، وقس عليه أن يتكرر على هذه الصورة وهو (ربع سدس ثلاثة الأخماس).

٠
١
٤
١
٦
٣
٥

والكسر المنكسر يوضع على هيئة الصحاح، والمكسور تحت الصحاح، والمخرج المنكسر تحته، ويفصل بينهما بخط هكذا:

وهو الثنان	٢
ونصف	١
	٢
من أربعة	من
	٤
وخمسين	٢
	٥

وقد استبدل الكاشي هنا الخط بلفظة من «حتى لا يختلط في بعض الأحيان بكسر المضاف. وعلى نفس المنوال يكتب حرف الواو بين المعطوف والمعطوف عليه، وحرف اللام بين المضاف والمضاف إليه»، وفي حالة الكسر المركب يقول الكاشي: «يفصل بين كل مركبين بخط مثناه» فالمجتمع من الأربعة هكذا: (١٢٤)

٠		٠		
١		١		إلا
٣	و	٢		١
من		٥		١٠
٢		١		
١		٦		
٢				

وواضح هنا أن هذا الكسر الكبير المركب يشتمل على المستثنى وفيه المستثنى منه كسر معطوف، والمعطوف عليه كسر متكسر والمعطوف مضاف. وقد استخدم الكاشي المضاعف المشترك الأصغر عند توحيد مقامات الكسور، ولم يستخدمه الأوربيون إلا في النصف الأخير من القرن السادس عشر الميلادي[١٢٥].

الكسور الستينية[١٢٦] والكسور العشرية

ينسب إلى المسلمين فضل اختراع النظام الستيني للصحاح والكسور، ومما لاشك فيه أن هذا النظام قد ظهر نتيجة للتحليل الواعي والدراسة المنطقية والمنهجية للأفكار التي وردت في الحساب الهندي، ومن قبله اليوناني والبابلي[١٢٧].

فمثلا ترى القيمة ٤٣ درجة، ٥٠ دقيقة، ٤١ ثانية يمكن وضعها في الصورة التالية:

$$٤٣ \times ٦٠^{\text{صفر}} + ٥٠ \times ٦٠^{-١} + ٤١ \times ٦٠^{-٢}$$

وكذلك تكتب الكسور الستينية في الصورة التالية[١٢٨]:

$$\frac{أ}{٦٠} + \frac{ب}{(٦٠)^{٢}} + \frac{جـ}{(٦٠)^{٣}} + \frac{د}{(٦٠)^{٤}} + \ldots\ldots + \frac{ك}{(٦٠)^{ن}}$$

وتسمى الوحدات الستينية (دقيقة، ثانية) ثالثة... عاشرة (الخ) ومما لاشك فيه أن استخدام هذا النظام الستيني الموحد (رغم صعوبته) كان له أكبر الأثر في وضع أسس المنطق الرياضي ونظرية الأعداد مما كان له بعد ذلك فضل استخدام النظم الأخرى والتي ثبتت قيمتها العملية في عصرنا الحالي إذ يستخدم عدة نظم مثل النظام الثنائي (أي البادئ أساسه اثنين) على نطاق واسع في الآلات الحاسبة والإلكترونية (النوع الرقمي) وكذلك يستخدم النظم الثمانية والأربع والستينية في ترجمة الأرقام الثنائية التي تتعامل بها هذه الآلات[١٢٩].

أما الكسور العشرية وصورتها

$$\frac{أ}{١٠} + \frac{ب}{(١٠)^{٢}} + \frac{جـ}{(١٠)^{٣}} + \frac{د}{(١٠)^{٤}} + \ldots\ldots + \frac{ك}{(١٠)^{ن}} = \text{ك..... د جـ ب أ}$$

وهي من اختراع الكاشي ومن أهم منجزاته التي حقق لها سبقا علميا رائعا. وكان غرضه من اختراعها إنشاء نظام جديد للكسور يمتاز بسهولة الاستخدام ليكون بديلا للنظام الستيني الذي كان واسع الانتشار حينذاك[١٣٠].

وهكذا فإننا نرى رغبة الكاشي في نشر حساباته بكلا النظامين الستيني والعشري جاءت لتوضيح مميزات النظام العشري، وقد ظهر ذلك عندما حسب نسبة طول محيط الدائرة ح إلى قطرها ق والمعروف حاليا ط وذلك في كتابه الشهير «الرسالة المحيطية» إذ قام بحسابها أولا مستخدما الكسور الستينية، ثم ذكر في بداية الباب السادس من المقالة السادسة من مفتاح الحساب «إنه ينوي القيام في الرسالة المحيطية» بحساب $ط = \frac{ح}{ق}$ باستخدام الكسور العشرية حتى يتقنها من لا يعرف الكسور الستينية وفي ذلك يقول «ووضعناها على مقياس الكسور الستينية ولتقدم هذا ـ لما استخرجنا نسبة المحيط إلى القطر في رسالتنا المسماة بالمحيطية وبلغنا إلى التاسعة أردنا أن نحولها إلى الرقوم الهندية لئلا يعجز المحاسب الذي لم يعرف حساب المنجمين ـ أخذنا كسر المحيط من مخرج هو عشرة آلاف مكررة خمس مرات»[١٣١].

وعلى ذلك فليس هناك شك في أن الكاشي هو صاحب الفضل الأكبر في وضع أسس الطريقة العشرية

على منهج موضوعي سهل بعد ذلك انتشارها حيث طغى نظامه العشري على سائر النظم المستخدمة، وقد وضع الكاشي قواعد تقريبية عديدة لإيجاد العدد الصحيح والأجزاء العشرية في ناتج كل عملية حسابية، كما قام بشرح كيفية تحويل الكسور الستينية إلى عشرية.

ولقد جاءت بعد ذلك أول محاولة لإدخال الكسور العشرية إلى أوربا على يد الرياضي اليهودي بونفيس الذي عاش في فرنسا في القرن الخامس عشر[١٣٢] (الثامن الهجري تقريبا) وهي محاولة لم تحتو على طريقة خاصة لكتابة الكسور وكل ما أورده في هذا القبيل كان عبارة عن فكرة موجزة لهذا النظام المقترح.

ويكفي في هذا المقام أن نشير إلى التقدير العظيم الذي أضفاه الرياضي الكبير هانكل HANKEL على الكاشي عندما نوه بفضل الكاشي في هذا المجال وسبقه لستيفن بنحو ١٥٠ عاما عندما وضع نظامه العشري الذي بلغ القمة من حيث التطور والشمول والمنهجية.

ولقد ألف ستيفن أول مذكرة كاملة عن الكسور العشرية باللغتين الفرنسية والهولندية وذلك في ملزمته المسماة «العشرية السهلة التعلم» في عام (٩٥٠هـ ـ ١٥٨٥م) أي بعد الكاشي بنحو مائة وسبعين عاما[١٣٣].

أما في روسيا فإن ماجينتيسكي كان أول من استخدم الكسور العشرية في كتاب «الحساب» وذلك في عام(١٠٥٠هـ ـ ٧٠٣م) حيث وصف الحساب «الفلكي» المبني على النظام الستيني والحساب الآخر المسمى بالحساب العشري ويقرر أن هذا الحساب العشري يستخدم في بعض مسائل المساحات.

ولقد أشاد د. سميث ويوريوسوف وغيرهما بفضل الكاشي الذي لا يبارى في وضع أسس الكسور العشرية[١٣٤].

يتضح إذن مما سبق أن علماء المسلمين كان لهم فضل اختراع الكسور الاعتيادية والعشرية وسبقوا بها الأوربيين. كما استخدموا في معادلاتها طرقا لا تختلف عن الطرق المعروفة الآن[١٣٥].

وقد بحثوا في استخراج المجهولات وبرعوا في الطرق التي اتبعوها لذلك، فقالوا باستخراج المجهولات المتناسبة وبحساب الخطأين، وبطريقة التحليل والتعاكس وبطريقة الجبر والمقابلة[١٣٦] وكانوا يكثرون من الأمثلة والتمارين في مؤلفاتهم ويأتون بمسائل عملية تتناول ماكان يقتضيه العصر، ويدور على المعاملات التجارية والصدقات وإجراء الغنائم والرواتب على الجيوش والبيع والشراء وحساب زكاة الأموال وتوزيع التركات.

وحساب الخطأين عند المسلمين كانوا يطلقون عليه اسم «حساب الكفتين أو حساب الكفات».

وقد وجدت مذكورة في كتاب حساب قديم «للقلصادي» الذي أفرد لها بابا سماه «باب العمل في الكفات».

ونورد هنا مسألة وردت في كتاب «القلصادي» ص٣١[١٣٧]. مع حلها على طريقة العمل في الكفات.

إذ قيل لك مال جمع ثلثه وربعه فكان واحداً وعشرين. . . . . وجاء الحل على الصورة التالية:

فضع الواحد والعشرين على القبة واتخذ إحدى الكفتين من اثني عشر والثاني من أربعة وعشرين هكذا:



ثم قابل الجزء من الاثنى عشر بها على القبة (إذا فرضت المال ١٢ فإن ثلثه وربعه=٧) نجد الفصل بينهما (أي من ٧ و٢١) أربعة عشر ضعها تحت الكفة ثم افعل كذلك في الكفة الثانية نجد الفصل بينهما ٧ ضعها تحت الكفة الثانية أيضا ثم اضرب فضل الكفة الأولى وهو ١٤ في الكفة الثانية يخرج لك ستة وثلاثون وثلاثمائة (٣٣٦) احفظه، ثم اضرب فضل الكفة الثانية وهو ٧ فيما في الكفة الثانية يخرج لك أربعة وثمانون اطرحها من المحفوظ يتولد اثنان وخمسون ومائتان (٢٥٢) اقسم على ٧ وهو الفصل بين الكفة الأولى والثانية يخرج لك ستة وثلاثون وهو العدد المجهول[١٣٨]. أي أنك إذا فرضت المال ١٢ فإن $\frac{1}{3}\times ١٢ + \frac{1}{4}\times ١٢ = ٧$

٢١-٧=١٤ نضعه أسفل الكفة اليمنى.

ثم نفرض المال ٢٤ فإن $\frac{1}{3}\times ٢٤ + \frac{1}{4}\times ٢٤ = ١٤$

٢١-١٤=٧ نضعه أسفل الكفة اليسرى.

ولإيجاد المال يجري العمل هكذا $\frac{١٢\times ٧ - ٢٤\times ١٤}{٧ - ١٤} = ٣٦$ وهو المطلوب

أما طريقة استخراج المجهولات بالتحليل والتعاكس أو «بالعمل بالعكس» فهي «العمل بعكس ما أعطاه السائل فإن ضعف فنصف وإن زاد فانقص، أو ضرب فقسم، أو جذر فربع أو عكس فاعكس مبتدئا من آخر السؤال ليخرج الجواب...»[١٣٩].

ويورد العاملي مثالا في كتاب «الخلاصة» يقول فيه «فلو قيل إن عددا ضرب في نفسه وزيد على الحاصل اثنان وضعف وزيد الحاصل ثلاثة دراهم وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة حصل خمسون»[١٤٠].

والحل هو بقسم الخمسين على عشرة ينتج ٥ ثم بضرب ٥ في مثلها ينتج ٢٥ وينقص العدد ٣ ينتج ٢٢ ومن نصف هذا العدد الأخير ننقص أيضا ٢ ينتج ٩ فالجواب إذن هو الجذر التربيعي لـ٩ أي ٣[١٤١].

وهكذا فإن هذه الطرق السابقة في استخراج المجهولات عند العرب تدل على مدى تمكنهم من القدرة على الاستنباط والتحليل الرياضي وتطبيق هذا المنهج على مختلف فروع الرياضيات.

ننتقل بعد ذلك إلى بيان طريقة هامة من طرق استخراج المجهولات إلا وهي طريقة الجبر والمقابلة «وهي طريقة أكثر تطورا وتقدما برع منها علماء المسلمين وعلى رأسهم مؤسس هذا العلم محمد بن موسى الخوارزمي الذي يدين له العالم كله بفضل اختراع علم الحساب والجبر وتعليمه للناس أجمعين».

ثانيا: الجبر

اشتغل العرب بالجبر وحققوا فيه إنجازات علمية رائعة. يقول كاجوري: «إن العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب في الجبر»[١٤٢] وهم أول من أطلق لفظة جبر على العلم المعروف الآن بهذا الاسم وعنهم أخذ الافرنج هذه اللفظة Algebra في اللاتينية[١٤٣].

ويقول لسويون: «لقد عزى إلى العرب اكتشاف علم الجبر، وإن كانت أصوله معروفة منذ زمن طويل. والحق أن العرب حولوا علم الجبر تحويلا تاما، وإليهم يرجع الفضل في معرفة الأوربيين بهذا العلم»[١٤٤].

ويقول سيديو: «والعرب هم الذين أطلقوا عليه هذا الاسم فقالوا «الجبر والمقابلة» ولم يثبت حتى الآن أن أصل هذا العلم هندي»(١٤٥).

الخوارزمي مخترع علم الحساب والجبر

ويعتبر «محمد بن موسى الخوارزمي» هو أول من ألف في علم الجبر فقد كان أول عالم رياضيات مسلم ظهر في عصر المأمون، توفي حوالي (٢٣٥هـ ـ ٨٥٠م) وله مؤلفات عديدة في الحساب وأشهر كتبه «حساب الجبر والمقابلة» الذي نهل منه علماء العرب، وعلماء أوروبا على السواء حيث ترجم إلى اللاتينية في القرن (السادس الهجري ـ الثاني عشر الميلادي)، واعتمد عليه الأوربيون في بحوثهم، وأخذوا عنه الكثير من النظريات.

كما كان لكتابه «كتاب البحث في حساب الهند»(١٤٦) أكبر الأثر في بسط مسائل الحساب الهندي وشرح المستغلق منها. بحيث يصح القول بأن الخوارزمي وضع أسس علم الجبر والحساب وعلمه للناس أجمعين»(١٤٧).

ولقد ورد في الفهرست أن الخوارزمي كان منقطعا إلى مكتبة المأمون الذي حكم من عام (١٩٨هـ/ ٢١٨هـ) ويعزز كلام ابن النديم ما ورد في افتتاحية كتاب الجبر والمقابلة من إشارة إلى المأمون حيث يقول الخوارزمي: (١٤٨)

«وقد شجعني ما فضل الله به الإمام المأمون أمير المؤمنين مع الخلافة التي حاز له إرثها وأكرمه بلباسها وحلاه بزينتها من الرغبة في الأدب وتقريب أهله وإدنائهم وبسط كنفه لهم ومعونته إياهم على إيضاح ماكان مستبهما، وتسهيل ماكان مستوعرا على أن ألفت من حساب الجبر والمقابلة كتابا مختصرا حاصرا للطيف الحساب وجليله لما يلزم الناس من الحاجة إليه . . . . .»

ولا شك في أن محمد بن موسى الخوارزمي كان مشهورا عند العرب كعالم في الجبر. ذلك لأن كثيرا من المؤلفين المتأخرين كأبي كامل شجاع بن أسلم (حوالي سنة ٩٢٥م) يعترفون بالخوارزمي صراحة كمرجع من مراجعهم كما أن عمر بن إبراهيم الخيام (١٠٤٥ ـ ١١٢٣م) يقتبس من الخوارزمي دون حاجة إلى ذكر المرجع، ولعل أكبر شاهد على إمامة الخوارزمي في علم الجبر تكرار استخدام معادلاته:

س^{2}+١٠س=٣٩، س^{2}+٢١=١٠س، ٣س+٤=س^{2}.

وغيرها في جميع المؤلفات الجبرية منذ عصره إلى أوائل العصر الحديث بل إن بعض هذه المعادلات لا تزال ترد في كتب الجبر إلى يومنا هذا ناطقة بفضل الخوارزمي على علم الجبر(١٤٩).

وفي مقدمة ابن خلدون اعتراف بعلو كعب الخوارزمي في علم الجبر فقد ذكر ابن خلدون في مقدمته: «إن أول من كتب في هذا الفن (يقصد الجبر) كان عبدالله الخوارزمي ثم جاء بعده أبوكامل بن أسلم»(١٥٠).

ويعد كتاب حساب الجبر والمقابلة ذو شأن كبير إذ أن ما ألفه العلماء فيما بعد كان مبنيا عليه، فقد بقي عدة قرون مصدرا اعتمد عليه العلماء في بحوثهم الرياضية، وقد ترجمه إلى اللاتينية روبرت شيستر، وكانت ترجمته أساسا لدراسات كبار العلماء من أمثال ليوناردونيرا الذي اعترف بأنه مدين للعرب بمعلوماته الرياضية،

وكردان وجراي وغيرهم، وقد نشر الكتاب فردريك روزن في لندن سنة ١٨٤١، وفي سنة ١٩١٥ نشر كاربنسكي ترجمة للكتاب من ترجمة شيستر، وفي سنة ١٩٣٧ حقق الكتاب الدكتور مشرفة والدكتور مرسي. كذلك ألف الخوارزمي كتابا في الحساب يعتبر الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة، وقد ترجمه إلى اللاتينية ادلارد أوف باث، وبقي زمنا طويلا مرجعا للعلماء، وبقي عدة قرون معروفا باسم الغوريتمي نسبة للخوارزمي[١٥١].

إقامة المنهج العلمي على يد الخوارزمي

على الرغم من أن العرب استمدوا ينابيعهم في الجبر من مصادر بابلية وهندية متمثلة في جبر برهما جوبتا، وإغريقية متمثلة في جبر ديوفنطس[١٥٢] إلا أن الخوارزمي بعد اطلاعه على ما لدى الإغريق والهنود من علم رياضي، ألف في الجبر بطريقة علمية متكاملة لم يسبقه إليها أحد. ويقول المرحوم الدكتور مشرفة: «إننا لم نعثر على كتاب واحد يشبه كتاب الخوارزمي»، ويقول: «إنه يميل إلى الظن بأنه لم يكن قبل الخوارزمي من علم يسمى علم الجبر، وتتجلى عبقرية الخوارزمي في أنه خلق علما من معلومات مشتتة عرفت قبله»[١٥٣] ولكنها أدت بحق كما يقول الدوميلي إلى فتح عصر جديد في الرياضيات[١٥٤].

وعبقرية الخوارزمي بذلك كما يقول المرحوم الدكتور مشرفة تذكرنا بعبقرية «نيوتن» الذي وضع علم الديناميكا أي (علم حركة الأجسام). فإن كثيرا من المعلومات الواردة في كتاب (Principia) لنيوتن كان معروفا لأهل زمانه وقبل أهل زمانه. ولكن أحدا قبله لم يقم بتنظيم شتات هذه المعلومات وصوغها في صورة علم متسق ذي وحدة ظاهرة[١٥٥]. وكذلك الحال في الخوارزمي وعلم الجبر.

ولقد كان اجتماع الهندسة الإغريقية والحساب الهندي ضروريا لكي ينشأ علم الجبر. فالطريقة الإغريقية في الحساب كانت عقيمة إلى أبعد حدود العقم بعدما كانت هندستهم خصبة إلى أبعد حدود الخصب. ويكفي أن نتصور أنهم كانوا يستخدمون تسعة من الحروف الأبجدية للدلالة على الأرقام من ١ إلى ٩ ثم تسعة أرقام أخرى للدلالة على الأرقام من ١٠ إلى ٩٠ ثم تسعة أخرى للدلالة على المئات. وبعد ذلك يستخدمون نفس الأحرف بإضافة حركة إليها تشبه الفتحة عندنا. . . فلما انتقلت الأرقام الهندية إلى العرب وامتزج الحساب الجديد بالهندسة الإغريقية صار من الممكن لعبقري مثل الخوارزمي أن يضع علم الجبر الذي بناه على الجمع بين الفكرة الهندسية والفكرة العددية للكميات[١٥٦]. وهو الذي ابتكر اسما لهذا الفرع من العلوم التعليمية وسماه الجبر والمقابلة[١٥٧]. قاصدا بالجبر نقل الحدود من أحد طرفي المعادلة إلى الطرف الآخر، وقاصدا بالمقابلة اختصار ما يجوز اختصاره بعد عملية الجبر ثم إيجاد النتيجة[١٥٨] أي أن: ب س + ٢جـ=س٢+ ب س-جـ.

فبالجبر ب س+٢جـ+جـ=س٢+ب س وبالمقابلة يتضح ٣جـ=س٢.

ويقول الخوارزمي في أنواع الأعداد التي يحتاج إليها في تأليفه كتابه حساب الجبر والمقابلة: «. . . . وإني لما نظرت فيما يحتاج إليه الناس من الحساب وجدت جميع ذلك عددا ووجدت جميع الأعداد إنما تركبت من الواحد، والواحد داخل في جميع الأعداد. ووجدت جميع ما يلفظ به من الأعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يخرج مخرج الواحد، ثم تثنى العشرة وتثلث كما فعل بالواحد وبالعشرة إلى الألف ثم كذلك تردد الألف عند

كل عقد إلى غاية المدرك من العدد. ووجدت الأعداد التي يحتاج إليها في حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب: وهي جذور وأموال، وعدد مفرد لا ينسب إلى جذر ولا إلى مال.

فالجذر منها كل شيء مضروب في نفسه من الواحد وما فوقه من الأعداد وما دونه من الكسور. والمال كل ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه. والعدد المفرد كل ملفوظ به من العدد بلا نسبة إلى جذر ولا إلى مال.

فمن هذه الضروب الثلاثة ما يعدل بعضها بعضا وهو كذلك أموال تعدل جذورا، وأموال تعدل عددا، وجذور تعدل عددا...»[159]. ويستدل من هذا أن الخوارزمي كان يرى أن الأعداد التي يحتاج إليها في كتابه حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب وهي: جذور، وأموال، وعدد مفرد لا ينسب إلى جذر ولا إلى مال.

فالجذر هو ما يرمز له في الجبر الحديث بالرمز (س) وفي بعض المؤلفات القديمة استعمل العرب للجذر أو لكلمة مجهول لفظة شيء ومضروبه في نفسه كلمة (مال) وأن المال في المجهول يساوي كعبا أي أن ($\text{س}^2 \times \text{س} = \text{س}^3$) وما يتفرع عن هذا من مال المال أي أن ($\text{س}^2 \times \text{س}^2 = \text{س}^4$) ومال الكعب ($\text{س}^2 \times \text{س}^3 = \text{س}^5$) وكعب الكعب ($\text{س}^3 \times \text{س}^3 = \text{س}^6$).. إلخ.

واستعملوه أيضا للتعبير عن جزء الشيء (ومعناه إذا كان الشيء س فيكون جزء الشيء $\frac{1}{\text{س}}$ وإذا كانت س=٢ فجزؤها هو $\frac{1}{2}$ لتدل على معكوس الشيء $\frac{1}{\text{س}}$ وجزء المال ليدل على $\frac{1}{\text{س}^2}$ وجزء الكعب ليدل على $\frac{1}{\text{س}^3}$ وهكذا)[160]. ونستعرض فيما يلي لأهم إنجازات العرب في حساب الجبر والمقابلة:

١ - عرف المسلمون وعلى رأسهم الخوارزمي في طريقة حل معادلات الدرجة الثانية، وهي نفس الطريقة الموجودة الآن في كتب الجبر للمدارس الثانوية، ولم يجهلوا أن لهذه المعادلات جذرين واستخرجوهما إذا كانا موجبين، وهذا من أهم الأعمال التي توصل إليها العرب وفاقوا بها غيرهم من الأمم التي سبقتهم.

ويمكن تلخيص الطرق التي اتبعوها في حل معادلات الدرجة الثانية، وهي كما وصفها أحد علماء العرب بالكلمات الموجزة التالية[161]:

«إذا كانت الجذور مع الأموال تطرح التصف، وإن كانت مع العدد تحمله، وإن كانت وحدها طرحت العدد من ضرب التنصيف في نفسه، وحلت جذر الفاصل ونقصته بجزرك جذر المال....».

أي لو كانت المعادلة من نمطه: $\text{س}^2 + \text{ب}\,\text{س} = \text{جـ}$ فإن

$$\text{س} = \sqrt{\frac{\text{ب}^2}{4} + \text{جـ}} - \frac{\text{ب}}{2}$$

وإذا كانت على طراز $\text{ب}\,\text{س} + \text{جـ} = \text{س}^2$ فإن

$$\text{س} = \sqrt{\frac{\text{ب}^2}{4} + \text{جـ}} + \frac{\text{ب}}{2}$$

أما إذا كانت $\text{ب}\,\text{س} = \text{س}^2 + \text{جـ}$ فإن

$$\text{س} = \frac{\text{ب}}{2} + \sqrt{\frac{\text{ب}^2}{4} - \text{جـ}}$$

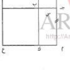
٢- تنبه العرب أيضا إلى الحالة التي يكون فيها الجذر كمية تخيلية(١٦٢)

فقد جاء في كتاب «الخوارزمي»: Imaginary Quantity «واعلم أنك إذا نصفت الأجذار وضربتها في مثلها فكان يبلغ ذلك أقل من الدراهم التي مع المال فالمسألة مستحيلة» ثم يتابع كلامه فيقول: «. . وإن كان مثل الدراهم بعينها فجذر المال مثل نصف الأجذار سواء، لا زيادة ولا نقصان. . .»(١٦٣).

وفي هذه الحالة يتساوي الجذران ويساوي كل منهما نصف معامل س. وحل العرب معادلات من قوى أعلى وقد حلوها للصورة(١٦٤) م س^{2ن} +ب س ^{ن}= جـ أو غيرها من الصور المشابهة لإحدى المعادلات الخمس التي وردت في جبر الخوارزمي وأشرنا إليها فيما سبق.

٣- ابتكر علماء المسلمين طرقا هندسية لحل بعض معادلات الدرجة الثانية، يدلنا على ذلك كتاب «الخوارزمي» وغيره من كتب علماء العرب في الجبر من أمثال شجاع بن أسلم، والخيام وغيرهم.

فلقد ورد في كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي مسائل متعددة مع حلولها هندسيا نورد واحدة منها على سبيل المثال:



إذا كانت س^2 + ١٠ س = ٣٩

فأوجد قيمة س

ولحل هذه المسألة نفرض أن جـ ب=س ثم

ننشيء عليه المربع أ ب جـ د ونمد د أ، د جـ

إلى هـ، م بحيث يكون أ هـ= جـ م= $\frac{١}{٢}$ ×١٠=٥

ثم نكمل الرسم كما تراه في الشكل.

مساحة المربع أ جـ= س×س= س^2

مساحة المستطيل ب هـ= ٥×س=٥س

مساحة المستطيل ب م=٥×س=٥س

وحينئذ س٢+١٠س تساوي مساحة المربع (أجـ) ومساحة المستطيلين ب هـ، ب م ولكن س^2+١٠س=٣٩.

لذلك فإن مجموع مساحة المربع أ جـ والمستطيلين ب هـ، ب م=٣٩

ولكن مساحة المربع ب ع=٥×٥=٢٥.

فإذا أضفنا مساحة المربع ب. ع إلى كل من الطرفين فينتج أن:

س٢+١٠س+٢٥= مساحة المربع أ جـ+مساحة المستطيل ب هـ +مساحة المستطيل ب م +مساحة المربع ب ع

ولكن س^{٢}+١٠س+٢٥=٣٩+٢٥=٦٤ .

ومساحة المربع أجـ والمستطيلين ب هـ، ب م والمربع ب ع تساوي مساحة المربع د ع .

ومساحة المربع دع= ٦٤ أي أن الضلع د م=٨

ولكن د م=س+٥ أي أن س+٥=٨ . . س=٣ (١٦٥) .

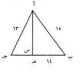
٤- وفي باب المساحة من كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي عمليات هندسية حلها بطرق جبرية مما يدل على أن العرب كذلك هم أول من استعان بالجبر في حل مسائل هندسية . وقد نحا أيضا نحو الخوارزمي تلميذه ثابت بن قرة يقول مسيو شاسل في كتابه : «مناهج الهندسة» «كان تلميذ محمد بن موسى، ثابت بن قرة، مهندسا مشهورا حافظا لجميع الرياضيات، ونذكر من مؤلفاته الكثيرة، التي تجد أسماءها في قائمة العزيزي» رسالة في الجبر والهندسة» وقف بها أنظار المهندسين لتطبيقه الجبر على الهندسة فيها «وهذا الكتاب لا ريب، هو الذي حمل مونتوكلا على قوله : «إن لثابت كتابا في تطبيقات الحساب الجبري يعلم منه أن العرب طبقوا الجبر على الهندسة»(١٦٦)

ـ مثال في (باب المساحة)

من كتاب الخوارزمي المسألة التالية نورد نصها كما وردت في كتاب الخوارزمي :

« . . وقد تكون من هذه الزوايا الحادة مختلفة الأضلاع فاعلم أن تكسيرها أي مساحتها ـ يعلم من قبل مسقط حجرها وعمودها ـ وهي أن تكون مثلثة من جانب خمسة عشر ذراعا، ومن جانب أربعة عشر ذراعا، ومن جانب ثلاثة عشر ذراعا، فإذا أردت مسقط حجرها فاجعل القاعدة أي الجوانب شئت فجعلناها أربعة عشر وهو مسقط الحجر، فمسقط حجرها يقع منها على شيء مما يلي أي الضلعين شئت، فجعلنا الشيء مما يلي الثلاثة عشر فضربناه في مثله فصار مالا ونقصناه من ثلاثة عشر في مثلها وهو مائة وتسعة وستون فصار ذلك مائة وتسعة وستين إلا مالا، فعلمنا أن جذرها هو العمود وقد بقي لنا من القاعدة أربعة عشر إلا شيئا فضربناه في مثله فصار مائة وستة وتسعين ومالا إلا ثمانية وعشرين شيئا فنقصناه عن الخمسة عشر في مثلها فبقي تسعة وعشرون وثمانية وعشرون شيئا إلا مالا وجذرها هو العمود. فلما صار جذرها هو العمود، وجذر مائة وتسعة وستين إلا مالا هو العمود أيضا، علمنا أنهما متساويان فقابل بينهما. وهو أن تلق مالا بمال لأن المالين ناقصان فيبقى تسعة وعشرون وثمانية وعشرون شيئا يعدل مائة وتسعة وستين. فالق تسعة وعشرين من مائة وتسعة وستين فيبقى مائة وأربعون تعدل ثمانية وعشرين شيئا فالشيء الواحد خمسة. وهو مسقط الحجر مما يلي الثلاثة عشر وتمام القاعدة مما يلي الضلع الآخر فهو تسعة فإذا أردت أن تعرف العمود فاضرب هذه الخمسة في مثلها وانقصها من الضلع الذي يليها مضروبا في مثله وهو ثلاثة عشر فيبقى مائة وأربعة وأربعون فجذر ذلك هو العمود وهو اثنى عشر. والعمود أبدا يقع على القاعدة على زاويتين قائمتين، ولذلك سمي عمودا مستويا فاضرب العمود في نصف القاعدة وهو سبعة فيكون أربعة وثمانين وذلك تكسيرها وهذه صورتها . . . »(١٦٧) .

وقد أورد الأستاذ قدري طوقان(١٦٨) حل هذه المسألة بالرموز الحديثة على النحو التالي :



المسألة: أ ب جـ مثلث أضلاعه ١٥، ١٤، ١٣

احسب مساحته

الحل: وقد أجرى الخوارزمي الحل كما يلي:

لتكن جـ هـ=س

∴ ب هـ= ١٤−س

$١٥^{٢} - (١٤ - س^{٢}) = ١٣^{٢} - س^{٢}$ وينتج أن س = ٥

الآن $أهـ^{٢} = ١٣^{٢} - ٥^{٢} = ١٤٤$

∴ أ هـ=١٢

∴ مساحة المثلث = $\frac{١٤ \times ١٢}{٢}$ =٨٤

٥- استعمل علماء المسلمين ـ بعد الخوارزمي ـ الرموز الرياضية وسبقوا بها الغربيين في هذا المضمار. ومن يتصفح «مؤلفات القلصادي» يتبين له صحة ذلك، فلقد استعمل:

لعلامة الجذر الحرف الأول من كلمة جذر (جـ) أي ما يقابل

وللمجهول الحرف الأول من كلمة شيء (ش) يعني س

ولمربع المجهول الحرف الأول من كلمة مال (م) يعني $س^{٢}$

ولكعب المجهول الحرف الأول من كلمة كعب (ك) يعني $س^{٣}$

ولعلامة المساواة حرف (ل) أي ما يقابل (=)

وللنسبة ثلاث نقط (. . .) أي ما يقابل الآن (:)

أما علامة الجمع فكانت عطفا بلا (واو)

فمثلا المعادلة $٥^{٢}$ = ١٢س + ٥٤

كانت تكتب على الصورة التالية:

م ش

٥ل ١٢ ٥٤

و $\frac{\text{جـ}}{٤٩}$ تدل على $\sqrt{٤٩}$ وفي كتاب القلصادي وردت المعادلة التالية:

م ش ل ٣٨ يعني $س^{٢}$+١٩س=٣٨(١٦٩)

١ ١٩

٦- حل علماء المسلمين معادلات الدرجة الأولى بطريقة حساب الخطأين(١٧٠) ويمكن إيضاح الطريقة

التي اتبعها المسلمون كما يلي (بحسب التعبير الرياضي الحديث) إذا كانت أ س+ب=٠ وفرضنا للمجهول ما شئنا من القيم مثل (م، ن).

ولا يخفى أنه حين التعويض في المعادلة قد لا ينتج معنا ما يساوي صفرا، بل قد ينتج كميات أخرى نفرضها (هـ، ع) أي أن طرف المعادلة الأيمن بعد تعويض (م) يساوي (هـ) وبعد تعويض (ن) ينتج ما يساوي (ع).

والآن نتصرف بالقيم التي فرضناها للمجهول في المعادلة ونستعمل الخطأين (هـ، ع) اللذين نتجا من فرض القيم فتصبح المعادلة:

أ م + ب = هـ............(١)

أ ن + ب = ع............(٢)

وبالطرح ينتج أن أ = $\frac{\text{هـ} - \text{ع}}{\text{م} - \text{ن}}$

وبتعويض قيمة أ في المعادلة (٢) ينتج أن $\frac{\text{ن هـ} - \text{ن ع}}{\text{م} - \text{ن}}$ + ب = ع

أي أن ب = $\frac{\text{ع م} - \text{ن هـ}}{\text{م} - \text{ن}}$ ولكن في المعادلة (أ س+ب=٠)

ينتج أن س= − $\frac{\text{ب}}{\text{أ}}$ ∴ بالتعويض تصبح س = − $\frac{\text{ع م} - \text{ن هـ}}{\text{م} - \text{ن}}$ ÷

$\frac{\text{م} - \text{ن}}{\text{هـ} - \text{ع}}$ = $\frac{\text{ن هـ} - \text{ع م}}{\text{هـ} - \text{ع}}$

فلو أخذنا المعادلة ٧س − ١٤ = ٠ وفرضنا م، ن العددين ٥، ١ على الترتيب.

يكون ٧×٥ − ١٤ = ٢١ = هـ

، ٧×١ − ١٤ = −٧ = ع

∴ س = $\frac{٢١ \times ١ + ٧ \times ٥}{٢١ + ٧}$ = $\frac{٥٦}{٢٨}$ = ٢

وهذه الطريقة أول من عرفها العرب، وتوسعوا فيها وعرفوها إلى أوربا، وقد اتبعها كثيرون منهم (الخوارزمي) و(أبو كامل) و(قسطا بن لوقا) و(ابن البناء) و(القلصادي) و(بهاء الدين العاملي) وغيرهم[١٧١].

٧- حل المسلمون معادلات من الدرجة الثالثة، فقد حل بعض علمائهم معادلات تكعيبية من الطراز التالي:

س^{٣}+ص^{٣}=ط^{٢}، س^{٣}−ص^{٣}=ن^{٢}

، س^{٣}+(ص^{٢})=ط^{٢}، س^{٣}−(ص^{٢})^{٢}=ن^{٢}

وبينوا طرق الحل وأتوا على الأجوبة الصحيحة[١٧٢]

يقول كاجوري: «.. إن حل المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط من أعظم الأعمال التي قام بها العرب...»[١٧٣]

فيكونوا قد سبقوا «ديكارت» و«بيكر» في هذه البحوث وحلوا أيضا بعض المسائل التي يؤدي حلها إلى معادلات تكعيبية.

٨- بحث علماء المسلمين أيضا في نظرية «ذات الحدين» التي بواسطتها يمكن رفع أي مقدار جبري ذي حدين إلى قوة معلومة أسها عدد صحيح موجب. وقد فك «إقليدس» مقدارا جبريا ذا حدين أسه اثنين، أما كيفية إيجاد مفكوك أي مقدار جبري ذي حدين مرفوع إلى أي قوة أسها أكثر من اثنين فلم يظهر إلا في جبر الخيام[١٧٤].

٩- عني العرب أيضا بالجذور الصماء وقطعوا في ذلك شوطا وكان «الخوارزمي» أول من استعمل كلمة «أصم» لتدل على العدد الذي لا جذر له.

ويمكن القول أن المسلمين وجدوا طرقا لإيجاد القيم التقريبية للأعداد والكميات التي لا يمكن استخراج جذرها، واستعملوا في ذلك طرقا جبرية تدل على قوة الفكر والمنهجية وسعة العقل ووقوف تام على علم الجبر.[١٧٥]

١٠- أفرد الخوارزمي في كتابه حساب الجبر والمقابلة فصلا في مسائل المعاملات والفرائض وقد قال عنه ابن خلدون: «ومن فروع الجبر والمقابلة أيضا المعاملات وهو تعريف الحساب في معاملات المدن في البيوعات والمساحات والزكوات، وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات، يصرف في ذلك صناعتي الحساب في المجهول والمعلوم والكسر والصحيح والجذور وغيرها»[١٧٦].

ومعنى ذلك أن حساب المعاملات والفرائض يختص بمسائل الوصايا والمواريث والفرائض والبيوعات منبثقة من فقه أبي حنيفة «فقه الرأي»[١٧٧] إذ يفترض قضايا لا وجود لها ولكن قد تحدث في زمن من الأزمان ثم يبحث عن المجهول حتى يصل عن طريق الجبر والمقابلة إلى إيجاده.

ولقد تبع الخوارزمي بعد ذلك مجموعة من علماء العرب في الرياضيات من أمثال: أبو كامل وشجاع بن أسلم الحاسب من أهل مصر، وكان فاضلا حاسبا عالما وله من الكتب« كتاب الجبر والمقابلة، وكتاب الجمع والتفريق، وكتاب الخطأين، وكتاب المساحة والهندسة»[١٧٨].

وكذلك سنان بن الفتح ويقول عنه صاحب الفهرست من أهل حران وكان مقدما في صناعة الحساب والأعداد وله من الكتب «كتاب التخت في الحساب الهندي وكتاب الجمع والتفريق وكتاب شرح الجمع والتفريق وكتاب الوصايا وكتاب شرح الجبر والمقابلة للخوارزمي»[١٧٩] ويعقوب بن محمد الحاسب وشهرته أبو يوسف المصيص وله من الكتب« كتاب الجبر والمقابلة وكتاب الخطأين وكتاب حساب الدور»[١٨٠] ويقول عنه القفطي: إنه كان عالما بصناعة الحساب وصنف فيها التصانيف المفيدة[١٨١].

وكذلك أحمد بن عمر الكرابيسكي المهندس يقول عنه «القفطي»: [١٨٢] إنه من أفاضل المهندسين وعلماء أرباب العدد تقدم في هذا الشأن له فيه أمكن إمكان، صنف في ذلك التصانيف العربية، منها: «كتاب شرح إقليدس، وكتاب حساب الدور، وكتاب مساحة الحلقة، وكتاب الحساب الهندي».

وغيرهم من العلماء أمثال «الاصطخري وأبو جعفر الخازن وأبو الوفا البوزجاني والانطاكي والكلوذاني» اللذين ألفوا وصنفوا العديد من كتب الحساب والهندسة على أعلى مستوى رفيع.

الهندسة التحليلية

عرف المسلمون الهندسة الإقليدية المستوية عندما قاموا بترجمة كتب إقليدس كما مر بنا.

وقد ألفوا كتاب الأصول إلى العربية في عصر المنصور، يقول ابن خلدون: «والكتاب المترجم في هذه الصناعة (يقصد الهندسة) هو كتاب إقليدس ويسمى كتاب الأصول وكتاب الأركان، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلمين، وأول ما ترجم من كتاب اليونانيين في الملة أيام أبي جعفر المنصور. ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين، فمنها لحنين بن اسحق، ولثابت بن قرة، وليوسف بن الحجاج»[١٨٣].

وتعد ترجمة ثابت بن قرة (٨٢٦-٩٠١م) لكتاب الأصول كما يقول ايفز: «أول ترجمة كاملة ومقنعة» كما أن ترجماته لابولونيوس وارشيمدس وبطليموس وصلت إلى أرفع المستويات[١٨٤].

وقد أخذت الترجمات اللاتينية عن هذه الأصول العربية القديمة على يد الإنجليزي الشهير أدلارد أوف بات Adlard of bath وجيرارد الكريموني[١٨٥].

ولقد برع المسلمون في استيعاب مضمون كتاب الأصول لإقليدس وصنفوا الكثير من الشروح[١٨٦] عليه. الأمر الذي سهل على الأوربيين فيما بعد الاستفادة من هذا الكتاب.

كما صنفوا أيضا مؤلفات عديدة في الهندسة المستوية يقول «القفطي» عن إبراهيم بن سنان بن ثابت بن قرة إنه: «. . . . عمل في الهندسة ثلاث عشرة مقالة فيها إحدى وأربعين مسألة هندسية من صعاب المسائل في الدوائر والخطوط والمثلثات والدوائر المتماسة وغير ذلك سلك فيها طريق التحليل من غير أن يذكر تركيبا إلا في ثلاث مسائل احتاج إلى تركيبها وعمل مقالة ذكر فيها الوجه في استخراج المسائل الهندسية بالتحليل والتركيب وسائر الأعمال الواقعة في المسائل الهندسية . . .»[١٨٧].

وعلى ذلك فإن براعة علماء المسلمين في الهندسة الإقليدية لا تقل شأنا عن براعتهم في الجبر كما أوضحنا.

ومن ثم أمكنهم أن يجمعوا بين الهندسة والجبر في بعض الأعمال الهندسية، كما استخدموا الهندسة لحل بعض الأعمال الجبرية، فهم بذلك واضعو أساس الهندسة التحليلية[١٨٨] ولا يخفى أن الرياضيات الحديثة تبدأ بها وتبعتها فروع الرياضيات بسرعة فنشأ علم التكامل والتفاضل الذي مهد له العرب كما مهد له من قبلهم اليونان[١٨٩].

التفاضل والتكامل

يقول الأستاذ كاربنسكي «في محاضرة ألقاها في نادي العلم في الجامعة الأمريكية في القاهرة في نوفمبر سنة ١٩٣٣»:[١٩٠]

«ويرجع الأساس في هذا كله ـ أي تقدم الرياضيات و إيجاد التكامل والتفاضل ـ إلى المبادىء والأعمال الرياضية التي وضعها علماء اليونان، وإلى الطرق المبتكرة التي وضعها علماء الهند. وقد أخذ المسلمون هذه المبادىء وتلك الأعمال والطرق ودرسوها وأصلحوا بعضها، ثم زادوا عليها زيادات هامة تدل على نضج في أفكارهم وخصب في عقولهم.

وبعد ذلك أصبح تراث علماء المسلمين حافزا لعلماء إيطاليا وإسبانيا ثم لبقية بلدان أوربا إلى دراسة الرياضيات والاهتمام بها .

وحساب التكامل والتفاضل يدرس ضروب الزيادة اللامتناهية في الصغر أي التي تكون أصغر من أي عدد يمكن تصوره . ويستخدم هذا الحساب في التعبير عن التغيرات التي تطرأ على المقادير المتصلة(١٩١) .

ويعتبر ثابت بن قرة(١٩٢) من أوائل الذين مهدوا لإيجاد حساب التكامل والتفاضل Calculus يقول شميث في كتابه تاريخ الرياضيات :(١٩٣)

«كما هي العادة في أحوال كهذه يتعسر أن تحدد بتأكيد لمن يرجع الفضل في العصور الحديثة في عمل أول شيء جدير بالاعتبار في حساب التكامل والتفاضل ، ولكن باستطاعتنا أن نقول إن «ستيفن Stephen يستحق أن يحل محلا هاما من الاعتبار . أما مآثره فتظهر خصوصا في تناول موضوع إيجاد مركز الثقل لأشكال هندسية مختلفة ، اهتدى بنورها عدة كتاب أتوا بعده . ويوجد آخرون حتى في القرون الوسطى قد حلوا مسائل في إيجاد المساحة والحجوم ، بطرق يتبين منها تأثير نظرية إفناء الفرق اليونانية Theory of exhaustion(١٩٤) وهذه الطريقة تنم نوعا ما على طريقة التكامل المتبعة الآن من هؤلاء : يجدر بنا أن نذكر ثابت بن قرة الذي أوجد الجسم المتولد من دوران القطع المكافىء حول محوره . . . » .

حساب المثلثات

لولا علماء المسلمين لما كان علم المثلثات على ما هو عليه الآن ، فإليهم يرجع الفضل في وضعه بشكل علمي منظم مستقل عن الفلك ويعتبر نصير الدين الطوسي(١٩٥) (١٢٠١-١٢٧٤م) هو أول عالم عربي ينسب إليه فضل فصل علم حساب المثلثات عن الفلك واستخدام براهين نظرية فيه على طريقة اقليدس ، الأمر الذي أدى إلى انتشار تأثيره فيما بعد في أوربا في القرن السابع عشر(١٩٦) حتى أن ساكيري بدأ عمله في الهندسة الإقليدية من خلال المعلومات التي استقاها من كتابات نصير الدين الطوسي عن مصادرات إقليدس . كما أن جون واليس John Wallis قام بترجمة هذه الكتابات إلى اللاتينية في القرن السابع عشر الميلادي واستخدمها في محاضراته بجامعة أكسفورد(١٩٧) .

وينسب إلى المسلمين أيضا إضافاتهم الهامة لهذا العلم ، والتي جعلت الكثير يعتبرون علم المثلثات علما عربيا ، كما اعتبروا الهندسة علما يونانيا . ولايخفى ما لهذا العلم من أثر في الاختراع والاكتشاف ، وفي تسهيل كثير من البحوث الطبيعية والهندسية والصناعية(١٩٨) .

ومن الإضافات التي أضافها المسلمون لهذا العلم هو استعمالهم الجيب بدلا من وتر ضعف القوس الذي كان يستعمله علماء اليونان ، ولهذا أهمية كبرى في تسهيل حلول الأعمال الرياضية(١٩٩) .

وهم أول من أدخل المماس في عداد النسب المثلثية . ولفظ الجيب أخذه العرب عن لفظة جيفا عند الهنود وحرفوه للفظ جيب الزاوية وعنهم أخذه الأوربيون وترجموه إلى كلمة «Sinus» وتعني باللاتينية(٢٠٠) الجيب .

وإلى البيتاني(٨٥٠-٩٢٩م) يرجع الفضل في إنشاء جدول الظلال «ظلال التمام ظتا» وإضافاته في نظريات حساب المثلثات الكري .(٢٠١)

كما توصل المسلمون أيضا إلى إثبات أن نسبة جيوب الأضلاع بعضها إلى بعض كنسبة جيوب الزوايا الموترة بتلك الأضلاع بعضها إلى بعض في أي مثلث كروي[٢٠٢].

يقول سميث في كتابه تاريخ الرياضيات: «لم تدرس المثلثات الكروية المائلة بصورة جديدة إلا على أيدي العرب في القرن العاشر للميلاد»[٢٠٣].

ويقول نيلينو: «توصل العرب في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع إلى معرفة كل من هذه القواعد المختصة بالمثلثات الكروية القائمة الزاوية، إذ وجدتها مستعملة لحل مسائل علم الهيئة الكروي في النسخة الخطية الموجودة من «زيج» أحمد بن عبدالله المعروف بحبش الحاسب المحفوظة بمكتبة برلين. وهذا الزيج ألف بعد الثلاثمائة بسنين قليلة جدا حسبما استدللت عليه بأدلات شتى»[٢٠٤].

ويعترف سميث بأن المعادلة الآتية:

جتا أ= حتا أحاب (حـ هي الزاوية القائمة)

هي من وضع «جابر بن الأفلح» وعرفت بنظرية جابر.. وهي إحدى المعادلات الست التي تستعمل في حل المثلثات القائمة الزاوية، وقد وردت جميعها في كتاب شكل القطاع للطوسي الذي كان أول من أتى عليها وشرحها ومن المحتمل جدا أن العرب عرفوا القانون الآتي:

جتا أ= جتا ب جتا جـ+حاب حا حـ جتا أ

كما استعمل المسلمون المماسات والقواطع ونظائرها في قياس الزوايا والمثلثات[٢٠٥].

ومن أبرز من استخدم المماسات والقواطع في حل مسائل علم الفلك الكرى هو أبو الوفاء البوزجاني (٩٣٧-٩٩٨) حيث أطلق اسم ظل التفاضل والظل المستقيم على المماسات كما سمي الخط القاطع بقطر الظل[٢٠٦].

أما أبو الوفاء البوزجاني (٩٨٠) فقد رتب نظريات حساب المثلثات وتوصل إلى اكتشاف العلاقات بين الجيب والمماس والقاطع ونظائرها[٢٠٧].

كذلك ابن يونس فهو أول من استخدم الظلال أو خطوط المماس وتمام المماس فكانت له تقاويم ستينية، كما أنه أول من فكر في حساب الأقواس الثانوية التي تصبح الدساتير بها بسيطة فتغني عن الجذور المربعة التي تجعل المناهج صعبة، وظلت هذه الحيل الحسابية التي أصبحت أمرا عاديا في أيامنا، مجهولة في أوربا، ولم يعثر على أمثلة منها إلا في كتب سيمبسون بعد سبعمائة سنة[٢٠٨].

وقد توصل المسلمون أيضا إلى معرفة القاعدة الأساسية لمساحة المثلثات الكروية وعملوا الجداول الرياضية للمماس والقاطع وتمامه، وأوجدوا طريقة لعمل الجداول الرياضية للجيب. ويدين لهم الغربيون بطريقة حساب جيب ٣٠ حيث يتفق الناتج فيها إلى (٨) أرقام عشرية مع القيمة الحقيقية لذلك الجيب[٢٠٩].

ولا يخفى أن تقدم علم حساب المثلثات أدى إلى تطور علم الفلك وأبحاثه عند العرب[٢١٠]، وتعد أعمال البتاني والبيروني في الفلك قمة في التطور بسبب اعتمادها على نظريات حساب المثلثات في عصرهم على نحو ما سوف نرى.

وجملة القول فإن علماء الإفرنج في القرن الحادي عشر للميلاد اطلعوا على مآثر المسلمين في المثلثات ونقلوها إلى لغاتهم ولعل أول من أدخلها هو «ريجيو مونتانوس Regio Montanus» مستنداً إلى بحوث العلماء المسلمين والذين سبقوه فيها بشهادة كاجوري وسميث وسارتون وسيديو ولوبون ونيلليتو وغيرهم وأن نسبتها إليه تعد خطأ كبيراً[٢١١].

تعقيب

اتضح لنا فيما سبق أن التجريد في نظام العد بدأ على يد قدماء المصريين كما أثبتت البرديات القديمة التي تم العثور عليها، وخاصة بردية أحمس.

والتجريد كما رأينا مرحلة هامة للغاية ساعدت على تطور نظريات الرياضة وأعطت المنهج دفعات قوية وكبيرة. ذلك لأن نظام العد المادي كان يعبر في جملته عن عقلية بدائية لم تصل إلى المستوى العلمي الرفيع الذي يؤهلها للتجريد واكتشاف العلاقات القائمة بين معطيات الحس.

ومن ثم اصطلح العقل البشري على مجموعة من المسلمات والبديهيات والتعريفات التي اتخذت فيما بعد نقطة البدء في أي تفكير رياضي أو أي نسق برهاني.

وبناء على التغيرات التي طرأت على تلك المبادىء أمكن تطوير المنهج الرياضي، واكتشاف فروع جديدة في الرياضيات.

فعلى سبيل المثال كانت الرغبة في التخلص من تعريف المثلث[٢١٢] لدى إقليدس سببا في نشأة نوعين جديدين من الهندسة وهما: هندسة ريمان Rieman ولوباتشفسكي Lobatchevisky حيث عرفه الأول بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط محدبة ومجموع زواياه أكثر من قائمتين، وقال الثاني إنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مقعرة ومجموع زواياه أصغر من قائمتين[٢١٣].

وعلى ذلك فإن التجريد أتاح إمكانية التمثيل العلمي، واكتشاف علاقات وأبعاد عقلية جديدة لا يمكن إدراكها بالحس وحده. ومن ثم عرف المصريون قواعد العد والعمليات الحسابية المعروفة «بالقواعد الأربعة» وذهبوا إلى أبعد من ذلك عندما استخدموا الرموز للتعبير عن جذر العدد، كما عرفوا معادلات الدرجة الأولى ذات المجهول الواحد، ومهدوا بذلك لقيام علم الجبر. أما في مجال الهندسة فقد أثبتت الدراسات الحديثة خطأ الزعم القائل بأن معرفة المصريين القدماء بالهندسة جاء وليد حاجتهم العملية في تقسيم الأراضي وقياسها لتوزيعها على أصحابها.

والحق كما يقول «ايفز»[٢١٤]: إن المصريين عرفوا مساحة الدائرة والمثلث، وكانوا على علم بنظرية فيثاغورث وأثبتوها منطقيا، هذا يوضح لنا مدى إلمامهم بالنسق البرهاني الرياضي.

أما البابليون فينسب إليهم فضل اكتشاف النظام الستيني في العد وفي الكسور.

كما عرفوا المتواليات الهندسية، وكان لديهم بعض المعرفة بالأشكال الهندسية كالمثلث والشكل الرباعي، أما هندستهم فتتخصص في المساحات.

ولا ريب فإنه لولا جهود المصريين القدماء والبابليين لما أمكن لليونانيين أن يصلوا ببحوثهم الرياضية إلى ما وصلوا إليه. يقول سارتون في كتابه تاريخ العلم: «إنه من السذاجة أن يفترض أن العلم بدأ في بلاد الإغريق لأن المعجزة الإغريقية سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من البلدان، أما العلم اليوناني فكان إحياء أكثر منه اختراعا، وكلانا سواءً (أي الغربيين) إننا أخفينا الأصول الشرقية المصرية البابلية التي لم يكن التقدم الهليني مستطاعا بدونها»[٢١٥].

فلقد اتصل اليونانيون بالأمم القديمة عن طريق الحركة التجارية واتصلوا بالمصريين حوالي القرن السابع قبل الميلاد، واطلعوا على معارف الكهنة المصريين، وبذلك نقلت الأفكار المصرية عبر البحار إلى بلاد الإغريق فنبهت الفكر الإغريقي ووجهته اتجاها جديدا.[٢١٦]

وقد أدخل اليونانيون بعد ذلك العديد من التعديلات على نظرية العدد وبحثوا في خواصها وعرفوا التناسب والمتواليات الهندسية والعددية.

أما جبر ديوفانطس فإنه لم يصل إلى مرتبة الجبر العربي، ذلك لأنهم اعتبروه جزءا من الحساب وخلت معادلاته من استخدام الرموز.

ومن جهة أخرى فإن الحساب والجبر اليوناني لم يصل في جملته إلى مرتبة الهندسة عندهم، ويرجع السبب في ذلك إلى عدم وجود نظام تعداد كالنظام العشري الذي اخترعه الهنود فيما بعد. فجاءت طريقة اليونانيين في العد عقيمة ومعقدة إلى أبعد درجات التعقيد. ومن ثم تأخر علم الحساب عندهم.

أما الهنود فينسب إليهم كما رأينا فضل اختراع النظام العشري في العدد، والذي أخذه علماء المسلمين، وطوروه واكتشفوا الصفر للتعبير عن المنازل الخالية من الأرقام.

واختراع النظام العشري كما رأينا سهل الكثير من العمليات الحسابية وساعد على تطور علم الجبر وحساب المثلثات والفلك، حيث أصبحت الأرقام مهما بلغت من الكبر تكتب بطريقة سهلة ميسرة.

وعلى النقيض من الرياضيات اليونانية، جاءت الرياضيات الهندية عددية حسابية لم تحتل الهندسة فيها مكانا رفيعا، كما خلت من البراهين العقلية، واعتمدت في حل أمرها على المعطيات التجريبية الحسية. فافتقرت بذلك إلى الخيال العلمي والرابطة المنطقية.

أما المسلمون فقد وقفوا موقفا وسطا بين اليونانيين والهنود، فقد اطلعوا على رياضيات اليونان وحساب الهنود ومزجوا بينهما مزجاً علميا رفيعا، وهم في ذلك لم يقفوا موقف المتلقي للعلم فقط، فبعد ترجمتهم للمؤلفات اليونانية والهندية وغيرها قاموا بدور الإبداع الرئيسي في تلك العلوم ويقول لوبون عن ذلك:

«لقد كانت معارف اليونان واللاتين القديمة أساسا لثقافة متعلمي العرب. . . ولكن العرب المفطورين على قوة الإبداع لم يكتفوا بحال الطلب الذي اكتفت به أوربا في القرون الوسطى. فلم يلبثوا أن تحرروا بما عرف عنهم من النشاط، من ذلك الدور الأول»[٢١٧].

وتقول المستشرقة سيجريد هونكه: «. . إن العرب أصحاب نهضة علمية لم تعرفها الإنسانية من قبل، وأن هذه النهضة فاقت كثيرا ما تركه اليونان أو الرومان. . . إن العرب ظلوا ثمانية قرون طوال، يشعون علما وفنا

وأدبا وحضارة، كما أخذوا بيد أوربا وأخرجوها من الظلمات إلى النور، ونشروا لواء المدنية، أينما ذهبوا في أقاصي البلاد ودانيها، سواء في آسيا أو إفريقيا أو أوربا، ثم تنكر أوربا على العرب الاعتراف بهذا الفضل(٢١٨) .

ولا أدل على هذا ما عرضنا له في «تطور نظرية العدد عند المسلمين» فقد رأينا علماءهم اطلعوا على الحساب الهندي وبسطوه، وكان الفضل في ذلك للخوارزمي الذي اطلع على هذا الحساب وبسطه للناس أجمعين وعرف فيما بعد في أوربا باسمه «الخوارزمي Algorismus» للدلالة على متسلسلة الأعداد من ١ : ١٠ .

كما كان لاختراع الصفر أثره الكبير في تسهيل كتابة الأرقام والتعبير عنها، خاصة وأن الأرقام الرومانية تكتب بطريقة معقدة للغاية .

ولقد كان لذلك أثره الكبير في تطور علم الحساب على نحو ما رأينا وجاءت مؤلفات المسلمين فيه على أعلى مستوى رفيع .

الهوامش

(١) د. أحمد أبو العباس : تاريخ الرياضيات ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص٤ .
(٢) المرجع السابق: نفس الموضع .
(٣) Eves, Howard: An introduction to the history of mathematics (New York 1964) P.38
(٤) محمد بن موسى الخوارزمي : كتاب الجبر والمقابلة ، تحقيق د. علي مصطفى مشرفة ، د. محمد مرسي أحمد ط . القاهرة عام ١٩٣٩ ، مقدمة المحققين .
(٥) د. أحمد أبو العباس : تاريخ الرياضيات ص٨ .
(٦) Eves Howard: OP. Cit: P.39
(٧) برتراندرسل : مقدمة للفلسفة الرياضية ، ترجمة د. محمد مرسي أحمد ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
(٨) OP.Cit: P.40
(٩) تاريخ الرياضيات ، ص٨ .
(١٠) المقصود بالقواعد الأربعة هي قواعد «الجمع والطرح والضرب والقسمة» .
(١١) Eves Howard: OP. Cit: P.41
(١٢) محمد بن موسى الخوارزمي : كتاب الجبر والمقابلة (المقدمة) ص١ ـ ٢ .
(١٣) OP. Cit: P.42
(١٤) Ibid: P.42
(١٥) د. مشرفة : المرجع السابق .
(١٦) د. مشرفة : المرجع السابق ، ص٤ .
(١٧) النظام الستيني في الكسور مؤداه أن الرقم ٦٠ هو المضاعف المشترك الأصغر لمقامات الكسور $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{3}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{5}$ ، $\frac{1}{6}$ ، $\frac{1}{10}$ وهي الكسور الشائعة الاستعمال ويمكن كتابة هذه الكسور بعدد واحد هو البسط إذا ما جعل المقام ٦٠
(١٨) أحمد أبو العباس : تاريخ الرياضيات ص٣٥ .
(١٩) د. أحمد أبو العباس : المرجع السابق ، ص٣٠ . وأيضا د. مشرفة : كتاب الجبر والمقابلة ص٤ .
(٢٠) المصدر السابق ص٤٠ .
(٢١) Eves Howard: OP. Cit: P.55
(٢٢) انظر : القسم الأول من البحث ، ص٦ .
(٢٣) قدري طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، القاهرة (دار القلم) ، ١٩٦٣ ص٤٠ وما بعدها .
(٢٤) د. أحمد أبو العباس : المرجع السابق ص٤٧ .
(٢٥) الجزء الصحيح للعدد: هو الرقم الذي يقبل القسمة عليه .
(٢٦) قدري طوقان: المرجع السابق ص٤١ . وانظر أيضا د. أحمد أبو العباس : المرجع السابق ص٤٨ .
(٢٧) د. أحمد أبو العباس : تاريخ الرياضيات ص٤٨ .

(٢٨) Bell, E.T: Men of mathematics (New York 1937) P.P.20-21
(٢٩) Ibid :P.21
(٣٠) عالم إغريقي في الاسكندرية في القرن الثالث الميلادي وينسب إليه فضل اختراع الجبر اليوناني. (مقدمة كتاب حساب الجبر والمقابلة ص٥).
(٣١) قدري طوقان: المصدر السابق ص ٤١
(٣٢) قدري طوقان: المصدر السابق ص٤٠ .
(٣٣) د. أحمد أبو العباس: المصدر السابق ص٥٩ .
(٣٤) قدري طوقان: المصدر السابق ص٧٢ .
(٣٥) المصدر السابق ص٧٢ .
(٣٦) قدري طوقان: المصدر السابق ص٤١ .
(٣٧) د. أحمد أبو العباس: المصدر السابق ص٦٦ .
(٣٨) شفيق جحا وجورج سهلا: قصة الأرقام ، بيروت ، ١٩١٨ ص١٠٥ وما بعدها.
(٣٩) Eves Howard: OP. Cit: P.19
(٤٠) Ibid: P. 180
(٤١) كتاب حساب الجبر والمقابلة: مقدمة المحقق ص٩ .
(٤٢) Struik, Dirk J:Aconcise History of mathematics (london 1954) P.P. 84-85
(٤٣) Ibid: P. 82
(٤٤) Eves Howard: OP. Cit: P.P 190 - 191
(٤٥) Ibid: P.191
(٤٦) جورج سارتون: تاريخ العلم ، ترجمة لفيف من العلماء جـ٢ ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ص١٠١ .
(٤٧) دي بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٩٥٧ ص١٨٠ .
(٤٨) Eves Howard: OP. Cit: P.191
(٤٩) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه : د. عبدالحليم منتصر ط. القاهرة ، ١٩٧٥ .
(٥٠) د. أبو العباس: تاريخ الرياضيات ص٦٦ .
(٥١) نظام اقتبسه العرب من البلاد التي استولوا عليها في إبان الفتح الإسلامي ، وقد وجدوا أن المصريين يستعملون نظام الترقيم بالحروف القبطية بينما في سوريا تستعمل الحروف اليونانية . فوضعوا لكل حرف رقما خاصا يدل عليه فكان الجدول كما يلي:

أ	ب	جـ	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠

ف	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
٨٠	٩٠	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠

ورمزوا للأعداد التي تزيد على الألف بضم الحروف بعضها إلى بعض فكان يقابل ٢٠٠٠ بغ ، ٣٠٠٠ جغ ، ٢٠٠٠٠ كغ وهكذا .
ولم يعد لهذا النظام أية قيمة فقد تركه العرب واستعاضوا عنه بالنظام الهندي في الترقيم، القائم على القيم الوضعية للأرقام، أو ما يسمونه بالنظام العشري.
(٥٢) قدري طوقان: تراث العرب العلمي في الفلك والرياضيات: ص٤٨ .
(٥٣) المصدر السابق: نفس الصفحة .
(٥٤) D.E. Smith & L.C. Karpinsky: The Hindu-Arabic numerals (london 1911) P.36
(٥٥) المصدر السابق: ص٤٩ .
(٥٦) Dirk J.Struik: OP. Cit. P.88
(٥٧) د. أبو العباس: المصدر السابق ص٦٦ .
(٥٨) Dirk J.Struik: OP. Cit. P.88
(٥٩) Ibid: P.P. 88-89
(٦٠) د. أبو العباس: المصدر السابق ص٦٦ .
(٦١) د. أبو العباس: المصدر السابق ص٦٧ .
(٦٢) المصدر السابق: ص٦٧ ، وأيضا تراث العرب العلمي: ص٤٩ .
(٦٣) قصة الأرقام: ص١١٥ .
وأيضا : Dirk J.Struik: OP. Cit. P.90.
(٦٤) Dirk J.Struik: OP. Cit. P.91.
(٦٥) الخوارزمي: كتاب الجبر والمقابلة ، المقدمة ص١٦ .

(٦٦) Smith & Karpinski: OP. Cit P. 42
(٦٧) تراث العرب العلمي : ص٤٩ .
(٦٨) المصدر السابق : ص٥٠ .
(٦٩) المصدر السابق : ص٥٠ .
(٧٠) المصدر السابق : ص٥١ .
(٧١) برتراند رسل : مقدمة الفلسفة الرياضية، ترجمة د. محمد مرسي أحمد، ط. القاهرة ، ١٩٥٩ ص١٣ .
(٧٢) المرجع السابق : ص١٣ .
(٧٣) المرجع السابق : ص١٤ .
(٧٤) المرجع السابق : ص١٤ .
(٧٥) تراث العرب العلمي : ص٥١ .
(٧٦) المرجع السابق ص٥١ .
(٧٧) الخوارزمي : كتاب الجبر والمقابلة : مقدمة المحقق ص١٣ .
(٧٨) المرجع السابق : ص١٤ .
(٧٩) قدري حافظ طوقان : بين العلم والأدب، القدس ، ١٩٤٦ ص١٢ وما بعدها .
(٨٠) مقدمة ابن خلدون : القاهرة د. ت . فقرة ٢٠ ص٤٥١ .
(٨١) المصدر السابق : فقرة ٢١ ص٤٥٥ .
(٨٢) بهاء الدين العاملي : خلاصة الحساب تحقيق د. ج. هـ. ف نسلمان ، برلين ، ١٨٤٣ ، المقدمة ص٥ .
(٨٣) تراث العرب العلمي : ص٥٣ .
(٨٤) المصدر السابق : ص٥٦ وما بعدها .
(٨٥) خلاصة الحساب : ص٥ .
(٨٦) تراث العرب العلمي : ص٥٤ .
(٨٧) طرح الأسلاف المعروف حاليا، والذي يدرس للمبتدئين في العلم .
(٨٨) خلاصة الحساب : ص٧-٨ .
(٨٩) المصدر السابق : ص٨ .
(٩٠) تراث العرب العلمي : ص٥٣ ـ ٥٤ .
(٩١) جمشيد الكاشي : مفتاح الحساب تحقيق د. أحمد سعيد الدمرداش ، ط القاهرة د. ت ، ص٥١ .
(٩٢) المصدر السابق : ص٥٨ .
(٩٣) خلاصة الحساب : ص١٣ .
(٩٤) انظر مفتاح الحساب : ص٥٦ .
(٩٥) خلاصة الحساب : ص١٣ .
(٩٦) مفتاح الحساب : ص٤٧ .
(٩٧) مفتاح الحساب : ص٤٧ .
(٩٨) المصدر السابق : ص٤٨ .
(٩٩) المصدر السابق : ص٤٧ .
(١٠٠) تراث العرب العلمي : ص٥٨ .
(١٠١) المصدر السابق : ص٥٨ .
(١٠٢) راجع المصدر السابق ص٥٩ وما بعدها .
(١٠٣) المصدر السابق : ص٥٩ . وأيضا : قصة الأرقام ص٨٦ .
(١٠٤) المصدر السابق : ص٥٩ . وأيضا : قصة الأرقام ص٨٥ .
(١٠٥) المصدر السابق : ص٦٠ . وأيضا قصة الأرقام ص٨٥ .
(١٠٦) المصدر السابق : ص٨٠ .
(١٠٧) قصة الأرقام ص٨٨ .
(١٠٨) تراث العرب العلمي : ص٥٩ .
(١٠٩) راجع المصدر السابق ص٥٩ وما بعدها .
وأيضا تاريخ الرياضيات، د. أبو العباس ص٧٥ وما بعدها .
(١١٠) مقدمة ابن خلدون : ص٤٥٦ فقرة ٢١ .
(١١١) مفتاح الحساب : ص٧٨ .
(١١٢) راجع تراث العرب العلمي : ص٥٦ وما بعدها .
(١١٣) د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، القاهرة ، ١٩٦٦ ص٢٧٩ .

(١١٤) انظر مقدمة ابن خلدون: ص ٤٥٦ ومابعدها.
(١١٥) مفتاح الحساب: ص٧٨ وما بعدها.
(١١٦) الكسور المجردة هي الكسور البسيطة مثل: [illegible]
(١١٧) الكسور المكررة هي الكسور التي بسطها ليس واحد مثل [illegible] . . . الخ
(١١٨) الكسر المستثنى هو الكسر الناتج من طرح كسرين أو أكثر من بعضها مثل: [illegible]
وعطف كسر على كسر آخر أي جمعه عليه مثل: [illegible]
(١١٩) الكسر المضاف هو حاصل ضرب كسرين أو أكثر مثل: [illegible]
(١٢٠) والكسر المنكسر هو نسبة الكسور إلى بعضها (القسمة) مثل: [illegible]
(١٢١) الكسر المركب من الأربعة (المعطوف والمستثنى والمنكسر) مثال: [illegible]
(١٢٢) خلاصة الحساب ص١٧ وما بعدها.
(١٢٣) مفتاح الحساب: ص٧٩ وما بعدها (وهو نفس ما ذهب إليه العاملي في طريقة كتابة الكسور مع شيء من التفصيل).
(١٢٤) مفتاح الحساب: ص٧٩ وما بعدها.
(١٢٥) المصدر السابق ص٢٨٥.
(١٢٦) النظام الستيني هو نظام عددي كالنظام العشري ويستخدم في حساب الصحيح والكسر وفي الهندسة وفيه ينقسم الكسر إلى ٦٠ جزءا والزاوية إلى ٦٠ دقيقة/ ثانية. ويرجع الفضل الأول إلى المسلمين في اكتشافه واستخدامه في مؤلفاتهم بالإضافة إلى النظام العشري.
(١٢٧) د. أحمد سعيد الدمرداش: تاريخ العلوم عند العرب، القاهرة، ١٩٧٧ ص٢٥.
(١٢٨) مفتاح الحساب: ص٢٨٤.
(١٢٩) تاريخ العلوم عند العرب: ص٢٦ ومابعدها.
(١٣٠) مفتاح الحساب: ص٢٨٥.
(١٣١) مفتاح الحساب: ص٢٨٥-٢٨٦. ويراجع أيضا الرسالة المحيطية التي يحول فيها الكاشي قيمة ط من كسر ستيني إلى كسر عشري.
(١٣٢) مفتاح الحساب: ص٢٨٧.
(١٣٣) المصدر السابق: ص٢٨٧.
(١٣٤) انظر: مفتاح الحساب ص٢٨٧.
وأيضا Smith (D.E): History of mathematics (Boston U.S.A. 1925) Vol. 2 P. 52
(١٣٥) تراث العرب العلمي: ص٥٥.
(١٣٦) سنتعرض بالشرح والتفصيل لهذه الطريقة عند عرضنا للجبر عند المسلمين
(١٣٧) تراث العرب العلمي: ص٥٧.
(١٣٨) تراث العرب العلمي: ص٥٧. وأيضا: خلاصة الحساب: ٢١، ٢٢.
(١٣٩) العاملي: خلاصة الحساب: ص٢٣.
(١٤٠) المصدر السابق: ص٢٤.
(١٤١) تراث العرب العلمي: ص٥٧.
(١٤٢) تراث العرب العلمي: ص٦١.
(١٤٣) Dirk J. Struik: A concise history of math. P.P. 90-91
(١٤٤) جوستاف لوبون: حضارة العرب، مصر، ١٩٤٥م ص٤٨٠.
(١٤٥) سيديو ل أ: تاريخ العرب العام طبع عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٩، ترجمة عادل زعيتر: ص٣٢١.
(١٤٦) ابن النديم: الفهرست ص٢٧٦.
(١٤٧) كتاب الجبر والمقابلة: المقدمة ص١٢.
(١٤٨) كتاب الجبر والمقابلة: للخوارزمي ص١٥ وما بعدها.
(١٤٩) المصدر السابق: ص١٢.
(١٥٠) مقدمة ابن خلدون: فقرة ٢١ ص٤٥٦.
(١٥١) د. عبدالحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه: ص١٦.
(١٥٢) د. أحمد سعيد الدمرداش ص٢٦.
(١٥٣) حساب الجبر والمقابلة: المقدمة ص١٣.
(١٥٤) الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي: ط القاهرة، ١٩٦٢ ص١٥٤.
(١٥٥) حساب الجبر والمقابلة: المقدمة ص١٣.
(١٥٦) تراث العرب العلمي: ص٧٢.
(١٥٧) يعرف بهاء الدين العاملي (١٥٤٧-١٦٢١م) في كتابه «خلاصة الحساب» الجبر والمقابلة على النحو التالي «الطرف ذو الاستثناء يكمية

ويزاد مثل ذلك على الآخر، وهو الجبر، والأجناس المتساوية في الطرفين يسقط منها وهو المقابلة» (خلاصة الحساب ص٢٣ وما بعدها).

(١٥٨) ل. أسيديو: تاريخ العرب العام ص٣٦١.

(١٥٩) حساب الجبر والمقابلة: ص١٦ وما بعدها.

(١٦٠) تراث العرب العلمي: ص٦٣.

(١٦١) المصدر السابق: ص٦٥.

(١٦٢) أي حينما تكون الكمية التي تحت علامة الجذر سالبة، وفي هذه الحالة يقال لها كمية تخيلية «بحسب التعبير الرياضي الجديد». (تراث العرب العلمي) ص٦٦.

(١٦٣) حساب الجبر والمقابلة: ص٢٠ وما بعدها.

(١٦٤) تراث العرب العلمي: ص٦٦.

(١٦٥) تراث العرب العلمي: ص٦٧.

(١٦٦) ل. أسيديو: تاريخ العرب العام ص٣٦١.

(١٦٧) حساب الجبر والمقابلة: ص٦٢ وما بعدها

(١٦٨) تراث العرب العلمي: ص٦٩ وما بعدها.

(١٦٩) تراث العرب العلمي: ص٧٣.

(١٧٠) المصدر السابق: ص٧٤.

(١٧١) تراث العرب العلمي: ص٧٥.

(١٧٢) المصدر السابق ص٧٦.

(١٧٣) المصدر السابق ص٧٦.

(١٧٤) تراث العرب العلمي: ص٨١.

(١٧٥) المصدر السابق: ص٨٢.

(١٧٦) مقدمة ابن خلدون: فقرة ٢١ ص٤٥٧.

(١٧٧) تاريخ العلوم عند العرب: ص٢٦.

(١٧٨) ابن النديم: الفهرست، ليبزج، ١٨٧١ ص٢٨٦.

(١٧٩) المصدر السابق: ص٢٨٦.

(١٨٠) المصدر السابق: ص٢٨٦.

(١٨١) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مصر، ١٣٢٦هـ ص٢٤٧.

(١٨٢) المصدر السابق: ص٥٧.

(١٨٣) مقدمة ابن خلدون: ص٤٥٨.

(١٨٤) Eves, Howard: An introduction to the history of Math. P. 191.

(١٨٥) Ibid: P.P.114 - 115

(١٨٦) صنف الكندي عدة رسائل في «أغراض كتاب إقليدس، وإصلاح كتاب إقليدس وكذلك الكرابيس فقد ألف كتابا في تعبير إقليدس والتبريزي وله أيضا شرح على إقليدس.

(١٨٧) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٤٢ وما بعدها.

(١٨٨) الهندسة التحليلية بمفهومها الحديث لا تهدف إلى بيان الخواص الداخلية للأشكال الهندسية كالمثلث أو الدائرة كالهندسة الإقليدية، ولكنها تستخدم محورين متعامدين للتعبير عن الأشكال المستوية التي تدرس بها هندسة إقليدس، وهي ذات بعدين طول وعرض، كما تستخدم ثلاثة محاور للتعبير عن الأشكال ذات الأبعاد الثلاثة وهي الأحجام (طريقة الجمع بين الجبر والهندسة) راجع المنطق الحديث ومناهج البحث: د. محمود قاسم ص٢٨٣.

(١٨٩) تراث العرب العلمي: ص٧٩.

(١٩٠) المصدر السابق: ص٧٩.

(١٩١) المنطق الحديث ومناهج البحث: ص٢٨٤.

(١٩٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت ومولده سنة إحدى وعشرين ومائتين وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائتين «الحرانى»، ومن كتبه رسالة في استخراج المسائل الهندسية وكتاب شكل القطاع (الفهرست ص٢٧٢).

(١٩٣) تراث العرب العلمي: ص٨٧ وأيضا: بين العلم والأدب: ص٢٣ وما بعدها.

(١٩٤) نظرية إفناء الفرق هي: إذا ضوعف عدد أضلاع المضلع المنتظم المرسوم داخل دائرة، اقترب محيط المضلع من محيط الدائرة ومساحته من مساحتها أي أن الفرق بين المحيطين وبين المساحتين يصغر تدريجيا حتى إذا ما ضاعفنا عدد الأضلاع إلى ما لا نهاية، صغر هذا الفرق أو فني واقترب من الصفر.

(١٩٥) يعتبر كتاب «شكل القطاع» للطوسي من أهم كتبه التي ظهر فيها علم المثلثات مستقلا عن الفلك.

(١٩٦) Drik J. Struik: A Concise history of math. P. 95

(١٩٧) Eves, Howard: An introduction to the history of math. P. 193
(١٩٨) تراث العرب العلمي: ص١٠١.
(١٩٩) المصدر السابق: ص١٠٢.
(٢٠٠) Eves, Howard: OP. Cit P. 198.
(٢٠١) د. أبو العباس: تاريخ الرياضيات ص٧٩.
(٢٠٢) تراث العرب العلمي: ص١٠٢.
(٢٠٣) المصدر السابق ص١٠٥.
(٢٠٤) كارلو ألفونسو نللنو: علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى: روما، ١٩١١، ص٢٤٩.
(٢٠٥) تراث العرب العلمي: ص١٠٥.
(٢٠٦) سيديو: تاريخ العرب العام: ص٣٦٩ وما بعدها.
(٢٠٧) د. أحمد أبو العباس: تاريخ الرياضيات ص٨٠.
(٢٠٨) تاريخ العرب العام: ص٣٦٣.
(٢٠٩) تراث العرب العلمي: ص١٠٦.
(٢١٠) Dirk J. Struik: OP. Cit P. 92.
(٢١١) تراث العرب العلمي: ص١٠٨.
(٢١٢) عرف إقليدس المثلث بأنه عبارة عن شكل محوط بثلاثة خطوط مستقيمة تتقاطع مثنى مثنى.
(٢١٣) د. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث: ص٢٩٠.
(٢١٤) Eves, Howard: OP. Cit P. 42.
وأيضا كتاب الجبر والمقابلة: مقدمة المحقق ص٢.
(٢١٥) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثاني ص١٢.
(٢١٦) د. أحمد أبو العباس: تاريخ الرياضيات ص٣٠.
(٢١٧) جوستاف لوبون: حضارة العرب، ط القاهرة، ١٩٤٩ ص٤٦٠.
(٢١٨) د. عبدالحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه ص١٣٧.

نظرية العقل في الإسلام وأثرها في قضايا الفن الشعري

(العصر العباسي)

«دراسة في النظرية وتطبيقاتها»

د.أحمد علي محمد*

تمهيد

أورد ابن عبد ربه في العقد الفريد أنه (لما أهبط الله تعالى آدم عليه السلام إلى الأرض أتاه جبريل عليه السلام فقال له يا آدم، إن الله عز وجل قد حباك بثلاث خصال لتختار واحدة، وتتخلى عن اثنتين، قال ماهن؟ قال: الحياء والدين والعقل، قال آدم: اللهم إني تخيرت العقل، فقال جبريل للحياء والدين: ارتفعا، قالا: لن نرتفع. قال جبريل: أعصيتما؟ قالا: لا ولكنا أمرنا ألاّ نفارق العقل حيث كان). [١]

وما من شك أننا إذا فتشنا عن الحقائق في مثل هذا الخبر، لا نجد سوى ذلك البروز لحقيقة ارتباط الدين بالعقل، تلك الحقيقة التي ضرب لها الإسلام مثالا رائعاً، بدت واضحة في ذلك التآخي بين الدين والعقل، ففي القرآن الكريم ألفاظٌ كثيرة تبين قيمة العقل، [٢] وتحض على استخدامه، وفيه دعوة صريحة إلى التأمل والتفكر في مخلوقات الله تعالى، تلك الدعوة التي إنْ تحققت غدا المسلم عارفا بأوامر ربه متبعا لها. [٣]

* أستاذ بقسم اللغة العربية - جامعة الكويت.

النظرية

أ- العقل من وجهة نظر العلماء

يظن د. عبدالحليم محمود أن أولى المحاولات العقلية في الإسلام كانت عندما أراد نفرٌ من المسلمين أن يتحدث في مسألة القدر فنهاهم الرسول (ص). ولما سئل عن الروح.

نزلت الآية الكريمة «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي». ثم ينتهي الباحث إلى القول: «غير أن أهم محاولة عقلية كانت على يد واصل بن عطاء ١٣١هـ وعمرو بن عبيد ١٤٤هـ»(٤).

ويفهم من هذا القول إن الحركة العقلية في الإسلام بدأت بتلك المحاولات المذكورة آنفا، ثم بلغت ذروتها على يد واصل وعمرو بن عبيد. أي رد الفضل كله في نشوء وتطور هذه الحركة إلى المعتزلة! وما يقع في الوهم أن هذه المحاولات مهمة في بابها لكنها لا تمثل حركة العقل ذي الطابع الإسلامي، فضلا عن كون هذه المحاولات المذكورة تدخل في باب وظيفة العقل أكثر منها في ماهيته وطبيعته. بمعنى أنها لا تبحث في العقل نفسه، وهذا أمر يختلف عن مسألة البحث العقلي التي ردها كثير من الباحثين إلى المعتزلة، مع أن الدعوة إلى البحث العقلي قد تجلت في القرآن الكريم قبل كل من بحث ومن فكر.

إن الأسس النظرية للعقل هي تلك التي حاولت البحث في ماهية العقل نفسه وفي طبيعة تكوينه، فهذه الأبحاث تكوّن في الحقيقة الأصول الفكرية لنظرية العقل في الإسلام، وهذه المسألة برزت بوضوح في نتاج المفكرين في وقت متأخر نسبيا، وربما كان ذلك في العصر العباسي حين تمخضت حركة التصارع بين الفكر المترجم والفكر العربي الإسلامي عن وعي دفع كثيرا من العلماء إلى بحث اللغة والتراث حفاظا على شخصية الأمة، وحفظاً للغة القرآن الكريم خوفا من اللحن الذي شاعت ظواهره على الألسنة حين امتدت أطراف دولة الإسلام، ودخلت في دين الله شعوب ذات حضارات عريقة في القدم.

وفي ضوء ما استجد في حياة العرب المسلمين من ظواهر جديدة في هذا العصر، خصوصا تلك التي تتصل بالفلسفات والأفكار المترجمة التي ترفع من شأن العقل بوصفه وسيلة لتحصيل المعرفة كثر التساؤل عن ماهية العقل وطبيعة تكوينه وأين محله من العقيدة، وأين يبلغ بفكره. ولعل أبرز ما يصور لنا ذلك قول أبي حيان التوحيدي الذي يسوق فيه جملة من الأسئلة الدالة على شغف الناس لمعرفة كينونة العقل، يقول التوحيدي: «ما تأثير العقل، وما حكمه، وما غايته وما يناله، وما هو أولا وما حده وما حقيقته، ومن المحجوج به، وهل يستقل بنفسه، وما حكم من عدمه، وما ميزة من منحه وأنعم عليه به، وما عوض من حرمه واقتطع عنه، وإلى أين يبلغ في البحث والعرفان، وهل له في الأزل استقلال، وهل له في الآخر استقرار، وماسبب تموجه واضطرابه وشبهه وانقلابه، وأين مادته، وبأي شيء زيادته، وأين أفقه، وما غائلته، ومن أين فساده، وما يمر به وعاقبته، وما نسبته إلى العدد، وما تعلقه بالحق وأين يصيب التكليف به، وكيف اطراد الثواب والعقاب على صاحبه، والمدح واللدم على الموسوم به؟»(٥)

وعلى هذا الأساس بدا التساؤل عن حد العقل من أولى الخطوات التي رمت إلى تحديده، والمقصود منه، ولاشك يعد هذا العرض الوجيز اتضح أن تلخيص أبعاد نظرية العقل في الإسلام تستلزم ذكر جزء من الآراء

التي تصب في هذه المسألة، فالإحاطة بهذه الآراء جميعا تعسر على هذا البحث، ولذا نكتفي بالقول إن آراء العلماء المسلمين تتفق على أن العقل إنما هو غريزة وضعها الله في خلقه ولم يطلعهم عليها، لهذا فالعقل عندهم معدوم الماهية فهو لا يوصف بجسم أو طول ولا يُعرف بطعم أو شم ولا مجسة ولا لون ولا يُعرف إلا بفعاله. يقول المحاسبي: (العقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده، وأقام به على البالغين للحكم والحجة وأتاهم وخاطب من قبل عقولهم ووعد وتوعد وأمر ونهى وحض، فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله)[٦] ويمضي الجويني شاملا أبعاد نظرية العقل بقوله: (العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست فيه)[٧] وهذا يؤكد ما ذهب إليه مفكرو الإسلام الذين نفوا أن العقل معرفة بحدّ ذاته، وهذه القضية وقف عندها المحاسبي طويلا حين قال: (زعم قوم أن العقل معرفة نظمها الله ووضعها في عباده، يزيد ويتسع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار والذي عندنا أنه غريزة، والمعرفة تكون عنه. فالجنون أو الحمق لا يسمى نكرة، لأنه لو كان العقل هوالمعرفة سمّي الجنون نكرة والحمق نكرة لأن النكرة ضد المعرفة والجهل ضد العقل). [٨]

وهذا الرأي يختلف عن آراء من جعل الغريزة بجانب المعرفة، أقصد قدامة بن جعفر في قوله: (العقل غريزة مع الخبرة والتجربة)[٩] أو بتعبير آخر له أيضا: (العقل موهوب ومكتسب، فالموهوب ما جعله الله جبلة في خلقه، والمكتسب ما أفاده الإنسان بالتجربة والعبر)[١٠] ويميل الماوردي إلى هذا الرأي في قوله: (واعلم أن بالعقل تعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات والسيئات، وقد ينقسم إلى قسمين: غريزي ومكتسب)[١١] ويمكن أن نخلص إلى القول: إن الرؤية الخاصة بالعقل تقوم على الأسس الآتية:

١ - إن خلاصة رأي العلماء في العقل مع الإشارة إلى الاختلافات الجزئية في بعض المسائل، تفيد أنه معدوم الماهية والوصف. فهو غريزة جعلها الله في العباد ثم أضيفت إليها الخبرة والتجربة.

٢ - إن العقل ليس بجوهر ولا من الأعراض، لأن الأعراض متماثلة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن الجواهر يصح قيامها بذاتها، فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون هناك عقل بدون عاقل، أو جسم بدون عقل، وهذا ممتنع. [١٢]

٣ - إن العقل كونه غريزة مرتبط بالشريعة والوحي متعلق بالتكليف، وجهة تعلقه بالوحي واضحة من حيث نطاق عمله المحدود خصوصا في المسائل الغيبية. فالعقل بحاجة إلى الوحي لأنه في مسائل الغيب لا يأتي إلا بظنون غير يقينة.

٤ - إن العقل قائم على الحدس أكثر من قيامه على الاستدلال، لأنه يميز بين الخير والشر تلقائيا.

٥ - العقل لا يدرك الأشياء على ماهي عليه من حقائق، لأن الإدراك من صفات الحي، لهذا لا يصح أن يكون هو المعرفة، والصواب أن العقل هو العلم بالمدركات، والمدركات نوعان: أحدهما ما وقع عن درك الحس، والثاني ماكان مبتدأ من النفوس.

٦ - العقل ليس فضيلة في ذاته لأن الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين، كما أن الخير يتوسط رذيلتين فما جاز التوسط خرج عن حد الفضيلة، والتوسط هو فضل[١٣] لقول الرسول (ص) (خير الأمور أوسطها).

ب- العقل من وجهة نظر المتكلمين

صدرت آراء المتكلمين في العقل عن تأثرهم الواضح بالفلسفة اليونانية على نحو خاص، ونستشف ذلك من تعريف أبي سليمان المنطقي للعقل في قوله: (اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام بحسب ما ينقسم إليه كل ذي عقل، وذلك أن له ابتداء ووسطاً وانتهاء، فأحدهم وهو بمعنى الابتداء بالطبع وهو العقل الفعال، وهو في نسبة الفاعل، والثاني بحسب الانتهاء وهو العقل الإنساني ويسمى هيولانيا وهو في نسبة المفعول والثالث بحسب الوسط وهو العقل المستفاد وهو في نسبة الفعل. والعقل الإنساني الذي هو في نسبة المفعول هو في حيز القوة التي تحتاج إلى أن تخرج الفعل. وحده أن الشيء الذي من شأن الجزء منه أن يصير كلا ومعناه أن في قوة كل واحد من العقول الجزئية أن يدرك جميع المعقولات التي من شأنها أن تدرك. ولما كان الذي بالقوة يحتاج إلى شيء موجود بالفعل كان الشيء هو العقل الفعال)(١٤).

وهذا التعريف يكاد يكون نقلاً حرفياً عن أرسطو في كلامه عن مفهوم العقل إذ يقول: (كل جنس من أجناس الموجودات في الطبيعة يوافقه مبدآن: أحدهما هو مادة أشياء هذا الجنس، وهو بالقوة لكل أشيائه، والثاني العلة والمبدأ الفاعل القادر على صنع هذه الأشياء، مثلما يفعل الفن في المادة. ولابد إذن أن توجد هذه الفروق ذاتها في النفس، وبالتالي فإنه يوجد عقل ما قادر على أن يصبح كل شيء وعقل آخر قادر على إحداث الأشياء. وهذا العقل الثاني هو الملكة التي تفعل فعل الضوء. فالألوان توجد بمعنى ما بالقوة، والضوء الذي يصيرها ألواناً بالفعل، والعقل الثاني مفارق للمادة غير قابل للانفعال وبريء من كل مزيج بحكم ماهيته، إنه بالفعل وفعلا. إن الفاعل متقدم بالشرف على المنفعل دائما، والمبدأ أشرف من المادة. إن العقل المفارق هو الخالد والقديم، وغني عن التذكير أن هذا العقل لا يقبل الانفعال في حين أن العقل القابل للانفعال قابل للفساد، ولا يمكنه أن يعقل أي شيء بدون العقل الفعال)(١٥).

ويعلق الإسكندر الأفروديسي على قول أرسطو قائلا: إن أرسطو ميز بين عقول ثلاثة في قوله السابق: العقل المادي أو الهيولاني، وهذا العقل قادر على إدراك كل المعقولات بالقوة مثلما أن المادة هي بالقوة قادرة على تقبل كل الصور، والعقل المستفاد وهو العقل الذي يعقل العقل الذي يمر من القوة إلى الفعل، والعقل الفعال وهو الذي يحيل العقل المادي إلى عقل مستفاد.(١٦)

لقد ربط بعض المتكلمين إضافة لما سبق بين العقل والنفس، فقولهم: إن النفس تكمل بقبولها صور المعقولات لتصير عقلا بالفعل. مأخوذ من قول (إنباذ قليس) «إن من خواص النفس الكلّية أن تتحد مع العقل حتى تصير هي هو».(١٧)

وهذه من أبرز الأفكار التي تناولت حد العقل وطبيعته، وفي وهمي أنها في إيجازها تُغني عن مزيد من الأمثلة التي تكررت بصورة مطردة عند كثير من علماء الكلام، ويمكن أن نلخص رؤيتهم - وهي رؤية مقبوسة بتفصيلاتها من فلسفة اليونان - بما يلي:

١ - العقل جوهر لطيف، أو هو جوهر في ذاته، ففيه المعنى الكلي وتكمل فيه المثل.

٢ - العقل ثلاثة عقول: هيولاني ومستفاد وفعال.

٣ - العقل هو النفس لأن النفس تتحد مع العقل لتصير هي هو.(١٨)

٤ - العقل عقلان: نظري وعملي، أما النظري فهو الذي يدرك الماهيات، وأما العملي فهو القوة المميزة للصواب من الخطأ.

ومن الواضح أن هذه النظرية على تضاد ظاهر من النظرة الإسلامية إلى العقل، كون هذه النظرية تحدد العقل بمعزل تام عن الوحي والشريعة، وتصوره على أنه معرفة بذاته أو هو سند يقيني لا حاجة إلى إقامة الدليل على أحكامه، وهو بعد ذلك كله مستقل تمام الاستقلال عن الأشياء، ومن ثم فهو حر في البحث، وأما العقل الإسلامي فهو مرتبط بالشريعة، والوحي، والتعاليم، والسنة، ومن هنا نعي جهة الصراع التي نشبت منذ القدم بين علماء الدين وأصحاب الكلام أو الفلاسفة، وقد برز هذا الصراع بوضوح في كتاب الإمام الغزالي (تهافت الفلاسفة) الذي قيل فيه: (لقد طعنت الفلسفة على يد الإمام الغزالي فلم تقم لها قائمة في الشرق).[١٩]

٢ - التطبيق

أ - التصورات العقلية للصياغة الشعرية عند النقاد

لقد برزت فئة من النقاد في العصر العباسي، تنظر إلى مسألة الصياغة الشعرية على أنها ضرب من التصور الذهني، الذي يقوم به الشاعر قبل أن يبدأ بنسج أشعاره، وهذا المنحى النظري المجرد عائد في الأساس إلى تأثر هؤلاء النقاد بنظرية العقل الإسلامية، فقد رأينا فيما سبق أن العقل في نظر العلماء مرتبط بالوحي وبالتعاليم والأخلاق. وبالتدريج أخذت هذه النظرة تشيع في الفكر والثقافة، فتنعكس بصور كثيرة في نتاج المفكرين والنقاد والشعراء والمسلمين على حد سواء، ففي مجال النقد الأدبي بدأت نظرية العقل تؤثر في منحى عدد من النقاد الذين حاولوا تحديد منطق للشعر يوافق إلى حد بعيد التوجه الإسلامي في نظرته إلى العقل إذ أن العقل غريزة تحتاج إلى خبرة ومعرفة، ومصدر الخبرة والمعرفة إنما يتحدد بالعقيدة والتعاليم والأخلاق التي انطوى عليها القرآن الكريم. من هنا بدأ الاهتمام الواسع بالدراسات القرآنية منذ بداية العصر العباسي ينصب على إبراز مايتضمنه القرآن من تعاليم وأخلاق وقيم فنية ولغوية لتكون زاداً كافياً للعقل. وهذه الدراسات كشفت جوانب واسعة يلج منها العقل ليتبصر في أمور كثيرة أهمها بالنسبة للنقاد وما تضمنه القرآن من أساليب بيانية رفيعة دفعت كثيراً منهم إلى اعتبار هذه الأساليب المثال الذي ينبغي على الشعراء احتذائه والنسج على منواله، وليس ذلك فحسب بل قبس بعضهم كثيرا من المعايير لتطبيقها على الشعر حتى لكأن الشعر أصبح يقاس بالعقل ويخضع للضبط، فكان معيار الجودة والرداءة في الشعر خاضعا للعقل، فما قبله العقل كان جيداً وما مجه كان رديئا ومثل ذلك معيار الصواب والخطأ والجمال والقبح.[٢٠]

لقد طرأ تغيير واضح على وظيفة الشعر في ضوء نظرية العقل، فغدا الشعر ألصق بالفضيلة وأقرب إلى الأخلاق، وهذا إنما يظهر بجلاء عند عدد غير يسير من نقاد الشعر في العصر العباسي أولهم:

- قدامة بن جعفر ت٣٣٧هـ

إن المتتبع حركة النقد القديم يلحظ أن قدامة بن جعفر من أوائل النقاد الذين وجهوا النقد وجهةعقلية توافق مسار نظرية العقل في الإسلام، وهذا التوجه ربما حدا بكثير من الدارسين اليوم إلى القول بأن قدامة قد

تأثر بالفلسفة اليونانية خصوصا في حديثه عن معاني الشعر التي قسمها إلى أربعة أقسام رئيسية: العقل والشجاعة والعفة والعدل. ووجدوا مسوغا لذلك أن أفلاطون قد قسم الفضائل التقسيم نفسه، وربما كان اهتمام قدامة بالمنطق والأخلاق سبباً آخر رسخ في أذهان الناس تأثره بأفلاطون وغير أفلاطون. ومن يقرأ كتاب (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر كله لا يقع على إشارة واحدة تؤكد نقله عن أفلاطون أو غيره سوى أن تقسيم قدامة معاني الشعر وافق تقسيم أفلاطون الفضائل الأربع. وما يقع في الوهم أن مجرد التوافق لا يعني أبدا أن قدامة نقل عن أفلاطون خصوصا أن قدامة حين تحدث عن العقل والشجاعة والعفة والعدل التمس ما يؤيدها في شعر العرب، في حين أن أفلاطون لما تحدث عن الفضائل لم يقربها بالشعر ولا بالشعراء لسبب بسيط، وهو أن أفلاطون في جمهوريته استبعد الشعراء لأنهم يشكلون خطرا على الفضيلة والحقيقة، وهذا الفارق إنما يبين المنحى المختلف الذي سلكه كل من قدامة وأفلاطون.

لقد قيد قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر أبرز المعاني التي يدور حولها الشعر، لا بل قل أفضل المعاني، تلك التي ترسخ مباديء الأخلاق، فكانت محصورة بالعقل والشجاعة والعفة والعدل وهذه المعاني الكبار تنقسم عنده إلى معان فرعية إذ يتفرع من العقل المعرفة والحياء والبيان والسياسة والصدع بالحجة والعلم والحلم ويتفرع من العفة والقناعة وقلة الشره وطهارة الإزار، ومن الشجاعة الاستبسال والدفاع ومن العدل السماحة والندى...

وهذه المعاني ما هي في الحقيقة سوى الأخلاق التي أقرها الإسلام والتركيز عليها في الشعر من شأنه أن يعدل في وظيفته التي تمضي جنباً إلى جنب مع العقيدة وخاصة أن الإسلام قيد مجالات الشعر وغدا من الحرج بعد نزول سورة الشعراء أن يستمر تيار الشعر في الحياة الإسلامية بمثل تلك القوة التي كان يمضي فيها قبل الإسلام ويندفع في الاتجاه نفسه الذي كان يندفع فيه.

إن الإسلام في ضوء تعاليم القرآن وجه الشعر توجيهاً إيجابيا، لقد أراد أن يخلق منه وجها من وجوه الفكر البنّاء الذي يقرّ الفضيلة ويدحض الرذيلة، ونلمح أبعاد هذه الرسالة التي رسمها الإسلام للشعر منذ بدء الدعوة، ففي حياة الرسول (ص) جاء حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة وكعب بن مالك بعد نزول سورة الشعراء فقالوا للرسول (ص) وهم يبكون: قد علم الله حين أنزل قوله: (والشعراء يتبعهم الغاوون) إنا شعراء فقال النبي (ص) (إلاّ الذين آمنوا). وقد تتدرج مواقف الرسول من الشعر تحت هذا الجانب،[21] فكان يشجع من الشعر ماله صلة بالخير والأخلاق، لذلك أقبل على قول النابغة الجعدي:

ولا خير في حلم إذا لم يكن له   بوادر تحمي صفوه أن يكدرا
ولا خير في جهل إذا لم يكن له   حليم إذا ما أورد الأمر أصدرا

فقال الرسول (ص) للجعدي: (أجدت لا يفضض الله فاك)[22] وروي عن عائشة (ر) أن الرسول (ص) بنى لحسان بن ثابت في المسجد منبراً ينشد عليه الشعر[23]. ومثلما أقبل الرسول(ص) على الشعر الفاضل الذي لا يجانب الصواب فقد أعرض عن الشعر الفاسد الذي يثير روح الجاهلية ويزكي نار التناحر والتنازع بين الناس، ومن ذلك إعراضه عن الطفيل بن عمرو السدوسي لما أنشده شعراً حاد فيه عن الصواب والحق فقرأ الرسول (ص) سورة الإخلاص والمعوذتين استنكاراً لما سمعه.[24]

وهذه المواقف جميعا كانت تكفي لتخلق في ذهن ناقد حصيف مثل قدامة الوعي فيما يتصل بوظيفة الشعر

الجديدة في الإسلام، وهي الوظيفة التي ترسم طريقاً للشعر كي يمضي جنباً إلى جنب مع الخير والأخلاق والفضائل. من هنا ندرك سبب حصر قدامة معاني الشعر بهذه الفضائل الأربع: العقل والشجاعة والعدل والعفة.

- ابن طباطبا العلوي

إذا ما انتقلنا إلى ابن طباطبا تأكدت لنا حقيقة اتصال النقد بالجانب العقلي، فقد ذهب ابن طباطبا إلى أبعد مما ذهب إليه قدامة، لقد ألح ابن طباطبا على أن يبدأ الشاعر عمله بإيجاد نوع من التصور لما هية المعاني التي يود التعرض لها قبل أن تخرج هذه المعاني إلى الوجود بصورة شعرية، والمقصود من ذلك أن التصور المسبق هو محاولة ضبط ما تأتي به القريحة وما قد تلهمه النفس للشاعر من معانٍ قد لا تتفق والرمى الشعري الذي يريده العقل، إنه يدعو إلى شيء من الوعي الذي يجب أن يتوافر عند الشاعر فيدفعه ذلك إلى شيء من الانتقاء والاصطفاء ليخرج الشعر وفيه من الصفاء والنقاء ما يدعو لحفظه وشيوعه بين الناس.

ومؤدى دعوة ابن طباطبا هي أن يحكّم الشاعر عقله فيما تنتجه القريحة من معانٍ ثم يعاود الشاعر النظر إلى شعره حتى يصل إلى درجة من الانسجام بين المعاني والمباني فيكون ذلك من الأسباب التي تجعل العقل يرضى بهذا النوع من الشعر وتستشيفه النفس، فيتحقق بذلك شرط الجودة والجمال. يقول ابن طباطبا (إذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه، والوزن الذي سلس له القول عليه، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر، وترتيب لفنون القول فيه، بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله، فإذا اكتملت له المعاني وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها، وسلكاً جامعاً لما تشتت منها، ثم يتأمل ما قد وعي منه، ويبدل كل لفظة مستكرهة بلفظة سهلة نقية).(٢٥)

وهذا الكلام الذي جاء به ابن طباطبا أدخل في باب الصياغة الشعرية التي ينبغي للشاعر أن يقوم بتمهير أدواته فيها على الدوام، ليدل بذلك على شوط قطعه في تمثله في عملية الإبداع في ضوء نظرية العقل التي انعكست عند ابن طباطبا على صورة بدا فيها الشعر وكأنه يسعى إلى تحقيق مبدأ الاعتدال، فالاعتدال لا يأتي إلا بعد جهد عقلي يبذله الشاعر في سبيل تحقيقه. ويكون الشعر في ضوئه متدرجاً في معانيه ملتحماً في أجزائه محققاً شرطي الجودة والجمال وهذان من المعايير التي يقرها العقل ذاته، فما قبله العقل كان تامّاً وما مجه كان ناقصاً قبيحاً.

يقول د. إحسان عباس: (ولما كان نظم الشعر في رأي ابن طباطبا عملاً عقلياً خالصاً كان تأثير الشعر عقلياً كذلك، لأنه مقصود بمخاطبة الفهم ووسيلته إلى هذه المخاطبة هي الجمال أو الحسن والسر في كل جمال الاعتدال).(٢٦)

ومبدأ الاعتدال الذي ألح ابن طباطبا على أن يتحقق في الشعر ماهو في الحقيقة سوى محاولة لتطبيق بعض جوانب نظرية العقل على النقد الأدبي، فالاعتدال في الشعر يعني الانسجام القائم بين صحة الوزن وصحة المعنى وعلوية اللفظ بمعنى أن يحقق الشاعر لشعره حداً من الجودة يبلغ درجة متوسطة بين الجمال

والنقص،[٢٧] هذا المبدأ ذاته يحدده النظر الإسلامي بالنسبة لحد العقل، يقول الماوردي: (العقل إذا تناهى وزاد لا يكون فضيلة، لأن الفضيلة هيئة متوسطة بين فضيلتين ناقصتين، كما أن الخير وسط بين رذيلتين، فما جاوز التوسط خرج عن حد الفضيلة).[٢٨]

أبو علي أحمد بن الحسن المرزوقي (ت٤٢١هـ)

إن أهم ما أبرزه المرزوقي من آراء نقدية تلك التي انطوت عليه فكرة عمود الشعر التي قيدها في مقدمة شرحه ديوان حماسة أبي تمام الطائي. ومع أن المرزوقي مسبوق إلى هذه الفكرة من قبل اثنين على الأقل من النقاد وهما القاضي الجرجاني (ت٣٦٦هـ) والآمدي (ت٣٧١هـ) إلا أن الفضل يعود إليه فيما يتصل باستكمال جوانب هذه الفكرة، تلك التي تعد من الأسس البارزة في نقدنا الأدبي القديم.

تتلخص فكرة عمود الشعر بتلك الضوابط الفنية التي تحكم مسألة الصياغة في الشعر، وهذه الضوابط تمكن الناقد من إجراء نوع من الموازنة بين المعاني والألفاظ والصور حتى ولو كان ذلك بصورة جزئية، ويخرج بعد ذلك إلى الحكم بجودة الشعر أو رداءته، وتتحدد عناصر عمود الشعر كما صاغها المرزوقي بما يلي:

١- شرف المعنى وصحته.

٢- جزالة اللفظ واستقامته.

٣- الإصابة في الوصف

٤- المقاربة في التشبيه.

٥- التحام أجزاء النظم.

٦- مناسبة المستعار منه للمستعار له والتئامها على تخير لذيذ الوزن.

٧- مشاكلة اللفظ المعنى وشدة اقتضائهما للقافية[٢٩].

والنظرة السريعة إلى هذه العناصر تكشف عن الغاية التي رمى إليها النقاد من وراء صياغة هذه الضوابط، والتي تتمثل بإحالة الشعر إلى قوالب متجانسة في الشكل والأسلوب، إلا أن هذه الضوابط لا تلغي خصوصية الفن الذي يمكن أن يتطور في ضوء هذه الضوابط، فعمود الشعر ما هو غير أساس نظري يرسم للشاعر كيفية تأدية معانيه وأفكاره وصوره وقوافيه[٣٠] على النحو الذي يرضى به العقل وتقبل عليه النفس. والأهم من ذلك كله هو ما التفت إليه المرزوقي حين صاغ هذه الضوابط بصورتها النهائية، وقد تمثل ذلك في إيجاده حدوداً عقلية تحكم عناصر عمود الشعر التي تكوّن الأساس النظري لهذه الفكرة، وقد اصطلح المرزوقي كلمة (عيار) على الحد الذي يصل إليه كل من اللفظ والمعنى والصورة في الجودة والحسن، فعيار المعنى عنده أن يعرض على العقل الصحيح فإذا انعطف عليه مستأنساً بقرائنه خرج وافياً وإلا انتقض بمقدار شوبه ووحشته، وعيار اللفظ الرواية والاستعمال، وعيار الإصابة في الوصف الذكاء وحسن التميز، وعيار المقاربة في التشبيه الفطنة[٣١].

وهذه الحدود مؤشر يدل على بعد واضح قطعه الذوق النقدي في تمثل نظرية العقل، ألا ترى أن معايير المعنى واللفظ والوصف والتشبيه عائدة كلها إلى العقل، فما قبله منها كان في منتهى الجودة وما رفضه كان قبيحاً.

أليست المعايير هذه متعلقة في الأساس بمسألة إعمال العقل التي من شأنها أن تشمل الشاعر والناقد على حد سواء، على اعتبار أن الشعر مادة التطبيق النقدي، أي هو مجال تطبيق النظرية الشاملة التي ترامت أطرافها في مجالات الفكر والثقافة في ذلك العصر.

ـ ابن الأثير ضياء الدين نصر الله بن الأثير الجزري (ت٦٣٧هـ)

تبدو جوانب تأثر ابن الأثير بنظرية العقل واضحة في كلامه عن أدوات الشاعر والناثر التي حصرها في ثمانية أنواع:

١- العلم بالعربية من نحو وصرف وغيرهما.

٢- معرفة ما يحتاج إليه من اللغة، وهو المتداول المألوف استعماله من فصيح الكلام.

٣- معرفة أمثال العرب وأيامهم.

٤- الاطلاع على تأليفات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة المنظومة منه والمنثورة.

٥- معرفة الأحكام السلطانية.

٦- حفظ القرآن والتدرب باستعماله.

٧- معرفة الأخبار.

٨- مختص بالشاعر دون الناثر وهو علم العروض.[٣٢]

وهذه الأدوات بمثابة الثقافة التي ينبغي أن يلم بها الأديب لأنها من مقتضيات صناعته. فصناعة المنظوم والمنثور مستمدة من كل علم وكل صناعة، لأنها موضوعة على الغرض في كل معنى، وهذا لا ضابط يضبطه ولا حاصر يحصره، فإذا أخذ مؤلف الشعر أو الكلام المنثور في صوغ معنى من المعاني، وأداه ذلك إلى استعمال معنى فقهي أو نحوي أو حسابي، فليس له أن يتركه ويحيد عنه لأنه من مقتضيات ذلك المعنى.[٣٣] وهنا لابد من التساؤل: لماذا أهمل بن الأثير المعنى الفلسفي؟.

ومن الواضح أن تركيز ابن الأثير على المعنى الفقهي والنحوي والحسابي مؤداه الإشارة إلى أن الاتكاء على النظرية العقلية الإسلامية غدا أساساً لهذه الصناعة، وهذه النظرية كما أشرنا سابقا ترسم لنفسها بعداً مختلفاً عما جاءت به الفلسفة اليونانية، والتي ترددت أصداؤها في المجتمع الإسلامي آنذاك دون أن تؤثر في جوهر الثقافة الإسلامية. والذي يقوي هذا الاعتقاد في النفس ما أشار إليه ابن الأثير في معرض حديثه عن أدوات الشاعر والناثر، حيث ألح على أن يحفظ الأديب القرآن ويحاكي أساليبه، وهذا يكفي للدلالة على أن النقد الأدبي ماهو في الحقيقة سوى تطبيق عملي لنظرية العقل في الإسلام.

ب- الملامح العقلية في النتاج الشعري

إن تتبع المؤثرات العقلية يحتاج إلى بحث طويل ونظر متصل، ويستطيع المهتم بهذه المسألة العودة إلى كثير من المؤلفات التي أطالت التأمل في هذه المسألة[٣٤] ونؤثر هنا الإشارة الموجزة إلى بعض الملامح الخاصة التي تبين انصياع كثير من الشعراء العباسيين للنوازع العقلية في أشعارهم، ولعل أبرزهم الطائي

والمتنبي والمعري :

١ - أبو تمام الطائي

إن قارىء شعر أبي تمام يشعر بميله الشديد إلى العقل والفكر، ويعي أن مايستند إليه الشاعر في موقفه العقلي راجع في الأساس إلى الثقافة الإسلامية، فقد صدرت كثير من معانيه عن حسن تمثله المعاني القرآنية والتعاليم على حد سواء، ولهذا انطوى شعره على كثير من المبادىء والقيم الفكرية المقتبسة من القرآن، ومن أمثلة ذلك قوله : [٣٥]

لــه خلق نهى القــرآن عنــه ... وذاك عطــاؤه الـسرف البــذار

ففي هذا المعنى استناد إلى قوله تعالى: «وآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ والْمِسْكِينَ وابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تبذيراً»[٣٦] وقال أيضا : [٣٧]

لك في رسول الله أعظم أسوة ... وأجلهـــا في سنــة وكتـــاب

أعطى المؤلفة القلوب رضاهم ... كمـلا ورد أحـايـد الأحـزاب

وفي هذين البيتين أيضا إشارة إلى معنى الآية الكريمة : «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ والمَسَاكِينِ والعَامِلِينَ عليها والمؤلَّفَةِ قُلُوبُهُم»[٣٨] .

وأما موقف أبي تمام الفكري في أشعاره فيدل على شوط قطعه في تمثله تعاليم الدين الإسلامي خصوصا ما اتصل بفكرة الموت أو الدهر، فقد جرى الشعراء قبل الإسلام وبعده على تصوير الدهر على هيئة وحش يخترم الأحياء ظلما وجورا، فشبهوه بالناقة العمياء كما يظهر ذلك في قول زهير : [٣٩]

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب ... تمته ومن تخطىء يعمر فيهرم

ويمضي أبو نواس على النحو الذي مضى فيه زهير: [٤٠]

هو الـدهر إما عابط ذا شبيبة ... بـإحدى المنايا أو مميت أخاهـرم

وأحيانا يشبه الشعراء الدهر المميت بقوة مجهولة كقول المتنبي : [٤١]

ومـا الموت إلا سارق دق شخصـه ... يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

فالدهر في هذه الأمثلة هو الذي يقتل وهو الذي يميت، ولهذا لم يتورع الشعراء عن سبه وشتمه، في حين نجد أبا تمام يتقيد في نظرته إلى الدهر بالتعاليم الإسلامية، فإذا به يصور الدهر على أنه قضاء عدل يصيب الإنسان، وهذه النظرة تتمثل بأقوال الرسول الكريم حين نهى عن شتم الدهر، لأن الدهر من عمل الله تعالى فهو قضاء عادل، وعلى هذا الأساس تتحدد رؤية أبي تمام إلى الدهر فيقول : [٤٢]

شرقنا بـذم الدهـر ياسلـم إنه ... يسـيء فما يـألـو وليس بظـالم

ومما يبين توجه أبي تمام في تفكيره نحو الثقافة الإسلامية ما عُرف عنه من مواقف إزاء المنطق المترجم في عصره، فقد تجلت مواقفه تلك في كثير من أشعاره، يقول مادحا الحسن بن وهب : [٤٣]

ثبت البيان إذا تحير قائل ... أضحى شكالا للسان المطلق
لم يتبع شنع اللغات ولا مشى ... رسف المقيد في حدود المنطق
أنف البلاغة لا كمن هو حائر ... متلدد في المرتج المتعرق

فقوله شنع اللغات أراد به خبيثها وقصد بذلك الفلسفة على اعتبار أن عجز البيت يدل على ذلك، فقوله المنطق يحيل إلى تلك الدلالة. والمعنى أنه ينفي عن ممدوحه أن يكون مكبلا بحبال المنطق، وهذا المعنى يكشف بوضوح عن موقف أبي تمام من المنطق والفلسفة المترجمة، كما أن قوله في البيت الثالث (أنف البلاغة) يدل على شدة تمسكه بثقافته الإسلامية الأصيلة.

٢- أبو الطيب المتنبي

لعل نزوع أبي الطيب إلى الحكمة والعقل في شعره من الأسباب المهمة التي دفعت طائفة من الباحثين قديماً وحديثاً إلى الكشف عن مصادر حكمته، وربما كان أبوالبقاء العكبري أحد شراح ديوان المتنبي من الأوائل الذين نثروا في دروب الباحثين بذور التشابه بين أشعار المتنبي وأقوال الحكماء، فكان العكبري كلما وجد معنى للمتنبي فيه شيء من الحكمة ألصقه بأقوال الحكماء حتى كانت النتيجة أن المتنبي قبس ما يزيد على مائة معنى من أقوال الحكماء، ومع تقادم الأزمنة أصبح كلام العكبري حكماً لا يقبل الشك.

وتهافت الباحثون على حشد مزيد من الدلائل والبراهين على إثبات تلك القضية حتى تضخمت وتعاظم بطنها فإذا هي الآن لا تقبل سؤالاً أو قول قائل.

وما يقع في الوهم أن الحكم القاطع في مسألة مثل هذه المسائل ليس صحيحا كله، فمن طبيعة هذه القضية أنها تحتمل إعادة البحث والنظر والنقاش وغير ذلك، ولكن الذي حدث مختلف جداً، فقد مضى كثير من الباحثين في هذا الطريق دون شك وربما دون إعادة قراءة أشعار المتنبي الحكمية لتبيان ما إذا كان تأثره بالحكماء محققا أم لا. ويحسن بنا ونحن نتعرض لهذه القضية هنا أن نشير إلى آخر دراسة بحثت عن مصادر حكمة المتنبي وهي دراسة د. محمد يسري سلامة وعنوانها «الحكمة في شعر المتنبي».

ففي هذه الدراسة يخرج الباحث إلى نتيجة مؤكدة يثبت فيها صحة تأثر المتنبي في حكمته تارة بأرسطو وتارة أخرى بالفارابي، على اعتبار أن الفارابي ظل أرسطو، ومرة ثالثة يظهر المتنبي بصورة (نتشه). وهو في كل هذه النتائج إنما اعتمد على أحكام سابقيه دون أن يعرض شاهداً واحداً من شعر المتنبي. ويمكن عرض النقاط التي استند إليها الباحث في نتائجه على الوجه الآتي:

١- يقول ابن خلدون: «ومنذ أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة إليه» . . .

٢- الثابت تاريخيا أن المتنبي التقى الفارابي في بلاط سيف الدولة عام٣٣٧هـ، ولا نستبعد أن صداقة كانت تربط بينهما . . . . . .

٣- إن العقاد قد لفت الأنظار إلى وجود بذور فلسفية خاصة بالقوة في شعر المتنبي وعقد المقارنات بينها وبين أداة القوة عند نتشه . . .

٤- إذا لاحظنا ما تنبه له (كارادفوا) من صلة التشابه بين آراء (نتشه) والمتنبي تبينا من ذلك ما يؤيد ما نذهب إليه من أثر الفارابي وفلسفته في المتنبي . . . (٤٤)

ومن الملاحظ أن هذه الدلائل لا تنهض حجة على تأثر المتنبي بأقوال الحكماء، وكذلك لا تنفي تأثره بها، غير أن السؤال الذي يلح على الخاطر هنا: مَنْ تأثر بِمَنْ المتنبي أم تنشه؟

فالتشابه الذي تحدث عنه العقاد وتحدث عنه (كارادفوا) يوحي بعلاقة تأثر وتأثير فكيف حدثت هذه العلاقة؟!.

أما ما يتصل بتأثر المتنبي بفلسفة الفارابي، والفارابي كما قلت تلميذ أرسطو فلا أدري إن كان هذا التأثر مقنعا، بمعنى آخر إذا كان المتنبي اتصل بالفارابي سنة ٣٣٧هـ وتصاحبا حتى سنة ٣٣٩هـ وهي السنة التي مات فيها الفارابي، فهل قال المتنبي كل حكمه في هاتين السنتين حتى يحكم الباحث المذكور آنفا أن المتنبي نقل عن الفارابي المعاني الفلسفية وشرحها في شعره؟!.

على كل حال إنه من العسف أن نطلق مثل هذه الأحكام على المتنبي خصوصا فيما يتصل بأروع أشعاره تلك التي تمجد المعاني العقلية والحكمية، ومن الجور أيضا أن نقول بكامل الثقة إن مصدر هذه الحكم كله جاء بطريق الفلسفة اليونانية، وأستطيع أن أذكر مثالاً واحداً على الأقل يبين أن ثمة صلة بين حكم المتنبي والثقافة الإسلامية، وهو مثال علقه العكبري بأقوال الحكماء، مع أن صلته بالمعاني الإسلامية أوضح، يقول المتنبي: (٤٥)

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به ... في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

فهذا من المعاني الحكمية التي ردها العكبري إلى أقوال الفلاسفة «العيان شاهد لنفسه والأخبار يدخل عليها الزيادة والنقصان، فأولى أخذ ما كان دليلاً على نفسه».

فإذا انصرفنا عن قول الحكيم وأعدنا النظر إلى صدر بيت المتنبي وجدناه ألصق بمعنى الآية الكريمة: «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا»(٤٦).

ففي الآية تمثيل أو قل إن شئت استعارة تمثيلية إذ شُبهت حال من يُعنى بغير ما يجد به نفعاً ويشتغل بما هو من شأنه التأخير بحالة من يأتي البيت من ظهره فيخرب، وكان عليه أن يلج البيت من بابه فهو أولى.

وما قاله المتنبي في بيته السابق كما أعتقد قريب بل ملاصق لمعنى الآية فهو يدعو المرء أن يُعنى بما يجد فيه انتفاعا وهو ماثل أمامه، ويدع عنه ما من شأنه التأخير لأن القريب الماثل أولى خصوصاً إذا كان فيه عوض عن البعيد.

٣- أبو العلاء المعري

كان المعري من أكثر الشعراء ميلا إلى العقل في شعره، ويبدو لنا ذلك في مسألتين اثنتين: الأولى ما يتصل بوصف العقل وتبيان أهميته، والثانية تتعلق بنقد العقل، فأما الأولى فيدل عليها قوله: (٤٧)

كذب الظن لا إمام سوى العقل ... مشيرا في صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحمة ... عند المسير والإرساء

فهذا القول يندرج تحت إطار وصف العقل، وما يتصل بنقد العقل فيبرز في ذلك الجانب الذي لا يستطيع

العقل فيه أن يأتي بمعارف يقينية، وهو الجانب الغيبي أو ما وراء الحس والطبيعة، فهذه الناحية عالجها المعري في بعض شعره فكان تصوره فيها مطابقا للتصور الإسلامي، إذ العقل حسب التصور الإسلامي لا يأتي في الغيبيات إلا في حدود الظن والتخمين، يقول المعري معبرا عن ذلك التصور:(٤٨)

سألت عقلي فلم يخبر وقلت له ... سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا

قالوا فمالوا فلما أن حدوتهم ... إلى القياس أبانوا العجز واعترفوا

ويحاول المعري تجريب قدرة العقل فيما يتصل بالمعارف الغيبية، فيدرك عجزه عن إدراك هذه الحقائق دون الوحي يقول:(٤٩)

متى عرض الحجى لله ضاقت ... مذاهبه عليه وإن عرضنه

ويمضي في التساؤل عن حقيقة الغيب وهل بوسع العقل المجرد أن يصل في هذه المسألة إلى يقين فيقول:(٥٠)

إذا غيب الميت استسر حديثه ... فلم تخبر الأفكار عنه بما يغشي

وكذلك تبدو مسألة اليقين بنظر المعري لا تتعدى حدود الحدس والظن:(٥١)

أما اليقين فلا يقين وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

ويخرج المعري بعد هذا كله إلى قناعة فيما يخص العقل، فالعقل عنده في مسائل الغيب لا يأتي إلا بظنون ومن الطبيعي أن يظهر في هذه المسائل في عقال، بمعنى أنه لا يتمكن من البحث فيها:(٥٢)

أمور يلتبسن على البرايا ... كأن العقل منها في عقال

وخلاصة رأي المعري في العقل هو أنه ينبغي أن يكون معرفة في ذاته، لهذا بدا قصوره واضحا في الغيبيات، لذا فهو محتاج إلى التعاليم والوحي تلك التي تضيء له جوانب من المعرفة الغيبية.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز الذي حاولنا فيه إبراز بعض الملامح الإسلامية في الفكر والنقد والشعر، خاصة فيما اتصل بالجوانب العقلية، لابد وأن القارىء قد تمثل الشواهد القليلة التي تكفي لتأكيد حضور الثقافة الإسلامية في أذهان أبنائها المفكرين، وهذا ليس بجديد على كل حال، غير أن له مناسبة فيما اعتقد في هذا الزمان لأن قضية التأثيرات الأجنبية لم تزل تطرح نفسها بكامل قوتها بدءاً بعصور اليونان الغارقة في القدم وانتهاء بعصر الحاسوب (التكنولوجيا) وهذه المسألة وإن كانت في هذا العصر مقبولة على اعتبار أننا نقتات على حضارة وعلوم الغرب ومنجزاته، إلا أنها فيما يتصل بحضارتنا وتراثنا الفكري والأدبي لاتحظى بكل هذا القبول، والسبب أن العرب المسلمين في العصر العباسي خصوصا كانوا من صناع الحضارة، وممن أسهم فعليا في تطوير العلم، ومن الطبيعي أن يكون حجم المؤثرات الأجنبية آنذاك محدودا، تماما كما هي حالة الغرب الآن على اعتبار أنهم يسهمون فعليا في تقدم العلم فإن ذلك الإسهام يقلل من نسبة تأثرهم بالشعوب الضعيفة،

وهذه الحقيقة يعترف بها الغرب نفسه، لكن للأسف ثمة من تحمس من الباحثين العرب للغرب أكثر من الغربيين أنفسهم فردوا كل ماهو مضيء في تاريخنا إلى المؤثرات اليونانية بدءا بما كتبه د. طه حسين حول آثار الهلينية في النقد والبلاغة العربية وما كتبه د. إبراهيم سلامة حول تأثر البلاغيين العرب بأرسطو ومرورا بما كتبه د. إحسان عباس في النقد الأدبي وما كتبه عن الملامح اليونانية في الأدب العربي وانتهاء بسلسلة الأبحاث والمقالات التي تعيد النفخ بهذه القضية حتى طبع في الأذهان أن الفكر العربي والثقافة العربية لم يخرجا إلى الوجود إلا من عباءة أرسطو وغير أرسطو.

إن من يقرأ التراث والفكر العربيين الإسلاميين وهو متحرر من فكرة التناقل أو التأثير يجد أن العرب المسلمين إبان تفوقهم الحضاري كانوا يتحرجون من تمثل الثقافة اليونانية خصوصا الفلسفة والأدب لسبب بسيط وهو أن الفلسفة اليونانية في اعتمادها على البحث العقلي المجرد تنافي الروح الإسلامية وكذا الأدب اليوناني الذي كان يجسد فكرة تعدد الآلهة فهو ينافي عقيدة التوحيد.

ومؤدى الأمر لا يستطيع الباحث أن ينفي التواصل بين ثقافات الأمم سواء أكان ذلك في القديم أم الحديث، لكن مسألة التأثر بالأدب والفكر اليوناني بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية في عصور حضارتها كانت محدودة جداً لأن طوابع الأصالة كانت أغلب.

الحواشي

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه شهاب الدين أحمد بن عبد (ت ٣٢٨هـ) تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٣هـ. ص٢/٢٤٥.

(٢) ورد في القرآن الكريم لفظ العقل بصيغة المضارع (تعقل) في موضع واحد و(يعقلها) في موضع واحد أيضا و(تعقلون) في (٢٤) موضعا و(يعقلون) في (٢٢) موضعا وورد لفظ العقل بصيغة الماضي مرة واحدة، وأما لفظ العقل بصيغة المصدر فلم يذكر، انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وتفسير ذلك: ربما كان اعتماد القرآن على الصيغ الفعلية مؤداه الحث على استخدام العقل في حين أن الصيغ الاسمية تفيد الوصف والقرآن لم يصف العقل أو يحدد ماهيته وإنما قام بذلك العلماء والمفكرون فيما بعد.

(٣) العقل وفهم القرآن للمحاسبي، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، دمشق ١٩٨٢م. ص١١٦.

(٤) الإسلام والعقل، عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، بيروت ١٩٦٦م. ص٦٨.

(٥) البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ) تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، نشر مكتبة أطلس، دمشق، بلا تاريخ ص ١/٤٤٨.

(٦) العقل وفهم القرآن للمحاسبي ص٢٠٣.

(٧) الكافية في الجدل للجويني، تحقيق فوقية محمود، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ص١٣٦. وفي طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٠.

(٨) العقل وفهم القرآن للمحاسبي ص٢٠٤.

(٩) كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر، تحقيق د. طه حسين، ط دار الكتب المصرية ص٤.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) أدب الدنيا والدين للماوردي (ت ٤٥٠هـ) تحقيق مصطفى السقا، طبع دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ. ص٢٠.

(١٢) أدب الدنيا والدين للماوردي.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المقابسات للتوحيدي، تحقيق محمد توفيق حسن، دار الكتب، بيروت ١٩٨٩ ص٢٥٧.

(١٥) مصادر الفلسفة العربية، نظرية العقل عند أرسطو ص١٠٠.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) الملل والنحل للشهرستاني، طبع دار دانيه، دمشق ص٦٣.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) مقدمة كتاب تهافت التهافت، ابن رشد ص٥٩٥.

(٢٠) للتوسع: انظر أثر النزعة في القصيدة العباسية، د. أحمد علي محمد، طبع دار قطري بن الفجاءة، ١٩٩٣ ص. ١٩.
(٢١) تفسير الطبري ١٩/ ٧٩.
(٢٢) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (ط دار الكتب) ٣/ ٧.
(٢٣) طبقات ابن سلام الجمحي ١/ ٢٢٣.
(٢٤) الأغاني ١/ ٥١.
(٢٥) عيار الشعر لابن طباطبا العلوي ص ٧.
(٢٦) تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط٢، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٨م ص ١٤١.
(٢٧) المرجع نفسه.
(٢٨) أدب الدنيا والدين للماوردي ص٢٧.
(٢٩) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص١٠.
(٣٠) مشكلة السرقات في النقد العربي القديم، مصطفى هدارة ص٢١٨.
(٣١) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص١١.
(٣٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الأثير تح. محي الدين عبدالحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩م، ص١/ ٧.
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) من المؤلفات التي تعرضت لهذا الجانب (أثر النزعة العقلية في القصيدة العربية في العصر العباسي) د. أحمد علي محمد، (جذور فلسفية في الشعر العربي القديم والمولد) د. كمال اليازجي، (في الأدب الفلسفي) د. محمد شفيق شيا.
(٣٥) ديوان أبي تمام، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف ٢/ ١٥٦.
(٣٦) الإسراء ٦٦.
(٣٧) ديوان أبي تمام ١/ ٨٥.
(٣٨) التوبة ٦٠.
(٣٩) شرح المعلقات العشر، تحقيق أحمد الشنقيطي ص٨٤.
(٤٠) ديوان أبي نواس، تحقيق أحمد عبدالمجيد الغزالي ٤٩٥.
(٤١) ديوان المتنبي بشرح البرقوقي ٣/ ١٧٥.
(٤٢) ديوان أبي تمام ٤/ ١٤٩.
(٤٣) ديوان أبي تمام ٢/ ٤١٩.
(٤٤) الحكمة في شعر المتنبي د. محمد يسري سلامة ص١١٨.
(٤٥) شرح ديوان المتنبي للعكبري ٢/ ٢٧٧.
(٤٦) البقرة ١٨٩.
(٤٧) لزوم ما لا يلزم (دار صادر) ١/ ٦٦.
(٤٨) المصدر نفسه ٢/ ١٥٣.
(٤٩) المصدر نفسه ٢/ ٥٢٣.
(٥٠) سقط الزند (دار صادر) ١٤.
(٥١) لزوم ما لا يلزم ٢/ ٣٦.
(٥٢) المصدر نفسه ٢/ ٣٣٨.

أثر الثقافة الإسلامية في كتاب «الكوندي لوكانور»

د. علي عبدالرؤوف علي البمبي*

بعد سقوط آخر المعاقل الإسلامية في أسبانيا (غرناطة) في أيدي الملكين الكاثوليكيين: فرناندو وإيزابيلا عام ١٤٩٢م، وطرد الموريسكيين نهائيا بعد ذلك في عام ١٦١٤م أسدل الستار ولعدة قرون على حضارة ظلت متوهجة في شبه جزيرة إيبريا لأكثر من ثمانية قرون، واستضاءت بأنوارها ظلمات القرون الوسطى الأوربية.

لكن القرون التي تلت الرحيل الحسي لتلك الحضارة شهدت محاولات عديدة لإزالة مايدل على أثرها قسراً، سواء بحرق الكتب والمؤلفات العربية، أو طمس السلوكيات والمظاهر الحياتية التي تمت إليها بصلة.. ولقد ألهب الشعور المتنامي بالعداء لكل ماهو شرقي - على إثر اختراق الإسلام لبوابتي أوربا: الشرقية والغربية - هذا الحماس التخريبي لكل ماتركه المسلمون على أرض الأندلس من حضارة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من السطوة الممنهجة لمحاكم التفتيش، فقد كانت تظهر بين الحين والآخر أصوات عاقلة تنادي بعدم المضي قدما في تدمير ذلك الماضي المشرق أملا في غد أكثر إشراقا، وبالنظرة الموضوعية لذلك التراث العظيم وعدم إغماطه حقه في التكريم بالدراسة والاستفادة..

وظل الحال على هذا المنوال حتى القرن التاسع عشر الميلادي، عندما قامت ثلة من المستشرقين بالتنقيب عن مظاهر الحضارة الإسلامية في الأندلس، وتتبع ظلالها على الغرب المسيحي. ومع بداية القرن العشرين اتسعت دائرة الاستشراق لتفرز بعض الثمار المرجوة بفضل إعطاء المزيد من الحرية للتفكير العلمي، والعثور على العديد من كنوز ونفائس تلك الحضارة والتي ظلت مطمورة ردحا طويلا من الزمن.

---

* أستاذ بمعهد اللغات والترجمة - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

ولقد تمخضت جهود المستشرقين والمستعربين ـ على حد سواء ـ عن جلاء بعض الجوانب المشرقة في حضارة المسلمين في الأندلس، إلا أن ثراء تلك الحضارة مازال بحاجة إلى جهود مضنية من جانب الباحثين المتخصصين.. ولسنا بحاجة هنا إلى تأكيد فضل تلك الحضارة وأثرها على أوربا فالأمر لم يعد سرا بل حقيقة شائعة تلوكها الألسن خارج وداخل الدوائر المختصة، وإنما نريد فقط تحديد وتوصيف حجم هذا الأثر في كتاب أسباني هام ظهر في النصف الأول من القرن الرابع عشر تحت عنوان:

«الكوندي لوكانور» (El Conde Lucanor) للكاتب: «دون خوان مانويل».

وقبل ذلك نريد أن نشير في كلمات قليلة (تكريما وعرفانا) إلى اليسوعي المطرود (دون خوان أندريس)، والذي تجرأ منذ مايزيد عن قرنين من الزمان، واعترف صراحة بثراء الحضارة الإسلامية، وفضل العرب على أوربا. يقول ذلك اليسوعي في كتابه «التطور والحالة الراهنة للأدب»(١٧٨٢): وعلى الرغم من ندرة المنشور وقتها عن الحضارة العربية: «إن ترسيخ ورفع شأن دراسة المواد العلمية المفيدة ـ مثل الطب، والرياضيات، والعلوم الطبيعية، . . . إلخ ـ في قارة أوربا يرجع الفضل فيه إلى العرب وحدهم. . . .». وفي موضع آخر من الكتاب يقارن بين ماكان يحدث في عالم المسلمين الأكثر تقدما وعالم المسيحيين المتخلف: «بينما كانت المدارس المسيحية تعكف على تعليم الغناء الكنسي، وبينما كان القساوسة يفدون من كل أنحاء فرنسا إلى «ميتز» و«سواسان» حاملين معهم الأناشيد الدينية بقصد تطويعها للاستخدام المحلي، كان العرب يرسلون السفارات بحثا عن الكتب اليونانية واللاتينية القيمة، يبنون المراصد لدراسة الفلك والنجوم، يقومون بالرحلات العلمية التدريبية، ويشيدون المعاهد العلمية في كافة التخصصات».

وعندما يعرض «دون خوان أندريس» لأسبانيا بالحديث فإنه يسوق العديد من مظاهر التأثر بالحضارة العربية، والتي أثبتت الأيام صدقها بعد العثور حديثا على بعض المخطوطات والمؤلفات القديمة. فهو يعتقد ـ مثلا ـ أن الشعر الأسباني ولد محاكاة للشعر العربي، وأن البحث عن أصول الشعر «البروفانسي» ـ والذي أثر بدوره في الشعر الغنائي الإيطالي ـ يجب أن يتجه إلى المصادر العربية لا إلى اليونانية أو اللاتينية اللتين كان أدبها غائبا في مقابل الحضور المكثف والقريب للأدب العربي. . وهو يرجع أيضا الموسيقى التي كان يستخدمها «التروبادور» وألفونسو العاشر (الملقب بالعالم) إلى أصول عربية، وإلى نفس تلك الأصول يُرجع نشأة القصة والرواية، ولم تفته الإشارة إلى وجود بضع مئات من الوثائق العربية في كاتدرائية طليطلة قام بكتابتها مسيحيون أسبان[1].

في تلك الظروف التاريخية ـ الثقافية (التي كانت تتعانق فيها حضارة متقدمة بأخرى متخلفة) عاش واحد من أفضل كتاب النثر الأسباني خلال العصر الوسيط: دون خوان مانويل (Don Juan Manuel).

١ - الاتصال الذي لا مفر منه بالحضارة الإسلامية

عاش «دون خوان مانويل» (الابن الأصغر لصاحب السمو الملكي الأمير دون مانويل» وابن أخ الملك ألفونسو العاشر، الملقب بالعالم) في عصر من أحلك العصور التي تكتنفها الفوضى السياسية في التاريخ الأسباني (من ١٢٨٢ إلى ١٣٤٨م) ففي القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت حرب الاسترداد (La Reconquista) على أشدها، والمعارك بين المسلمين والمسيحيين لا تكاد تتوقف، وبين الممالك المسيحية كانت

لعبة المصالح هي اللغة السياسية السائدة، هذا بالإضافة إلى العديد من الحروب الأهلية والنزاعات المستمرة على السلطة.. ونظرا لتلك الظروف احتلت الصدارة في لغة السياسة مفردات مثل: المكيدة، الحرص، الخداع، المناورة، الحذر، الفطنة، المباغتة، عدم الثقة... إلخ، فقد كانت هذه الأمور أسلحة مشروعة في الصراع الدائب من أجل البقاء.

وسرعان ما وجد «دون خوان» نفسه ـ ولم يكن قد أتم الثانية عشر من عمره ـ متورطا حتى أذنيه في السياسة المضطربة لعصره لكي يدافع عن الإمارة (مدينة مرسية وماحولها) التي ورثها عن أبيه. لقد كانت حياته أشبه بصراع مستمر لم يترك له سوى القليل من الوقت للتفرغ لهوايته في التأليف والكتابة.. تحالف مع الجانب الذي وجد فيه مصلحته:

فحارب ضد المسلمين (كما حدث في موقعة «السلادو» عام ١٣٤٠، وفي الاستيلاء على الجزيرة الخضراء عام ١٣٤٤م)، كما تحالف أيضا معهم (مثلما حدث أثناء حربهم للملك ألفونسو الحادي عشر).

وقد اعترف «دون خوان» بهذه الاستراتيجية ـ تغيير الحليف حسبما تقتضي المصلحة ـ في أحد مؤلفاته (كتاب الأحوال) حيث يقول: «... لقد خضت كثيرا من المعارك بجوار محاربين أشداء، أحيانا مع ملك «أراجون» أو مع ملك غرناطة، وأحيانا أخرى ضدهما، والآن أخوض حربا ضروسا ضد ملك قشتالة الذي كنت حليفه من قبل»[٦].

وعلى الرغم من تلك الحياة القاسية فقد كان «دون خوان» كاتبا خصبا، بل إن النقاد يعتبرونه أول كاتب أسباني على وعي ودراية كاملين بمهنة التأليف والكتابة.

لكن، ماهي طبيعة ودرجة اتصاله بالحضارة الإسلامية في الأندلس؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال لابد أن نشير في البداية إلى أن الإسلام الذي عرفته أسبانيا لمدة تزيد عن القرون الثمانية كان إسلاما مفعما بالحيوية والنشاط والأصالة.

فقد أسهم المسلمون في تأسيس حضارة متقدمة في أسبانيا في مواجهة حضارة مسيحية ضعيفة ومتخلفة، ولم يكن الشعب المسلم يعيش في عزلة عن الشعب المسيحي.

صحيح أن الحروب والمناوشات كانت كثيرة، لكن الاتصال والاحتكاك المباشرين كانا قائمين على قدم وساق، بل إن تلك الحروب تعتبر ضربا لا يستهان به من ضروب الاتصال..

كما أن هناك نوعاً آخر وقريباً من أنواع الاتصال بين الشعبين يكمن في بقاء وعيش الكثيرين من المسلمين في الممالك المسيحية (المدجنون)، وكذلك عيش وبقاء الكثيرين من المسيحيين الأسبان داخل الممالك الإسلامية (المستعربون). وقد ظل كل فريق منهما محتفظا بعاداته ومعتقداته، وأدى هذا التمازج العجيب والفريد ـ كما يلاحظ بحق المؤرخ الفرنسي «بيير بيلار» ـ إلى سرعة انصهار ماهو إسلامي وأسباني في بوتقة واحدة، وإلى سرعة مرور مكونات وعناصر الحضارة الإسلامية إلى الممالك المسيحية في أسبانيا وأوربا، وتشهد بذلك ترجمة الكثير من المؤلفات العربية إلى الأسبانية أو اللاتينية، والتي أخذت شكلا منظما ومكثفا على أيدي مترجمي مدرسة طليطلة، وبعد ذلك على يد الملك ألفونسو العاشر الذي كرس حياته لهذه المهمة النبيلة[٧].

وعلاوة على هذا المناخ النموذجي لتلاقح ثقافتين مختلفتين، فإن اتصال «دون خوان» بالثقافة الإسلامية كان متميزاً وخاصاً: فلكونه سياسيا ونبيلا ومالكا لإمارة صغيرة يريد الحفاظ عليها وترسيخ سلطته، وجب عليه الاحتكاك المباشر بالمسلمين (سواء كان معهم أو ضدهم). ومن جهة أخرى فإن «دون خوان» كان ابن أخ الملك ألفونسو العاشر (الملقب بالعالم) الذي نقل مترجموه إلى الأسبانية الكثير والكثير من الكنوز العربية في كافة التخصصات، وبما أنه كان رجلا شغوفا بالتأليف والكتابة فلابد أن يكون على علم ودراية بما يترجم في بلاط عمه من كتب، وأن يؤثر فيه ذلك الجو المفعم بالتربية والتعليم.

وبعد أن تحققنا في هذه العُجالة من حتمية اتصال «دون خوان» المباشر ــ حياتيا وأدبيا ــ بالحضارة الإسلامية، يطل برأسه سؤال آخر لا يقل أهمية عن سابقه:

هل تحقق الاتصال الأدبي من خلال قراءة الكتب العربية في مصدرها الأصلي، أو من خلال الترجمات الأسبانية التي أعدت لها؟

وفي الإجابة على هذا السؤال لم تتفق وجهات النظر: فبينما يؤكد «جونثالث بالنثيا» معرفة كاتبنا للغة العربية وقراءته للكتب المدونة بها، مستدلا على ذلك بوجود كلمات وجمل عربية صحيحة وتامة في كتابية «الكوندي لوكانور» و«كتاب الأحوال»[4]، نجد أن «دييجو مارين» يرى خلاف هذا، إذ يعتقد بأن معرفته للعربية تكاد تكون معدومة لأنه لم يكن رجلا يعتمد كثيرا في تأليفه على القراءة المباشرة للكتب ـ نظرا لضيق وقته وانشغاله بالاضطرابات السياسية والعسكرية لعصره ـ بل يعتمد في ذلك وبصورة أكبر على التراث الشعبي الشفهي[5].

ومن جهتنا، فإننا لا نقوى على نفي معرفته للعربية ـ آخذين في الحسبان الإطار الثقافي والاجتماعي للعصر الذي كان يعيش فيه وتعامله المباشر مع العرب ـ لكننا (وعلى الرغم من الكلمات والجمل العربية الموجودة في كتابيه المشار إليهما، أو حتى اعترافه الصريح الذي يقرّ فيه بالتحادث مع «عرب أصحاب علم جمّ») لا نستطيع أن نحدد درجة إلمامه باللغة العربية، أو عما إذا كانت كافية لقراءة وفهم الكتب المدوّنة لها، ذلك لأن «دون خوان مانويل» لم يكن يذكر إلا نادرا ـ وعلى خلاف المتبع في القرون الوسطى ـ المصادر التي يستقي منها معلوماته.

وعلى أية حال، ودون التوقف كثيرا عند هذه القضية، فالثابت أن الكثير مما تتضمنه الكتب والمؤلفات العربية قد وصل إلى «دون خوان» بشكل أو بآخر: سواء كان في صورته الأصلية التي كتب بها، أو مترجما، أو مسموعا عبر قنوات التراث الشعبي.

٢ - «الكوندي لوكانور El Conde Lucanor»

يتسم النشاط الأدبي لدون خوان بالثراء والتنوع: فقد ألف في التاريخ، وكتب الرسائل الدينية، وأيضا الحكايات ذات المغزى والقصص الهادفة... إلخ. ومن بين مؤلفاته العديدة التي وصلت إلينا، نذكر الآتي:

«كتاب الفارس والتابع Libro del Caballero y del Escudero»، «كتاب الصيد Libro de Caza»، «كتاب الأحوال Libro de los Estados»، «كتاب العبَر Libeo de Castigos»، «كتاب الأسلحة Libro de Las Armas»،

«رسالة في ذكرى انتقال مريم العذراء Tratado de la Asuncion de la Virgen Maria»، «الكوندي لوكانور El Conde Lucanor» (الذي تم تأليفه عام ١٣٣٥م). . . إلخ.

والغاية المسيطرة على كل أعمال «دون خوان» ـ حتى السياسي والاجتماعي منها ـ هي غاية تعليمية تهذيبية. وهو في هذا المنحى يسير على نفس الدرب الذي اختطه عمه الملك ألفونسو العاشر. فهو كاتب أخلاقي يمثل طبقة النبلاء والسادة التي كانت تمضي بخطى ثابتة نحو التدهور والاضمحلال بعد أن ظلت تفقد تدريجيا امتيازاتها وسلطاتها الواسعة لصالح الطبقة البرجوازية المتنامية.

ويعتبر «الكوندي لوكانور» أهم مؤلفات «دون خوان»، والسبب الرئيسي لشهرة كاتبه العالمية كأفضل ناثر أسباني في القرن الرابع عشر الميلادي.

ويحتوي الكتاب على خمسة أجزاء: الجزء الأول ـ الذي يحمل عنوان الكتاب ـ وهو عبارة عن «٥١» حكاية أو أمثولة ذات مغزى. أما الأجزاء الباقية فهي قصيرة وليس لها من الأهمية ما للجزء الأول (والثلاثة الأولى منها عبارة عن مجموعة من الحكم والأقوال المأثورة التي تشبه إلى حد كبير المغازي الشعرية التي تختتم بها حكايات الجزء الأول، وفي الجزء الخامس والأخير يظهر اهتمام الكاتب بالجانب الروحي العقائدي).

أ- موضوعات الكتاب (التيمات)

يمكن القول ـ بصفة عامة ـ إن «دون خوان» يعالج في هذا الكتاب ـ وكما في كتبه الأخرى ـ الموضوعات التي تهم مؤلفو الأخلاقيات في تلك العصور، وعلى الرغم من أن الكتاب تنقصه الوحدة الموضوعية إلا أن موضوعاته الرئيسية يمكن أن تنحصر في اتجاهين أساسيين:

ـ الطموحات والمشاكل المتعلقة بالسيادة والسيطرة، سواء كانت روحية أو مادية أو سياسية أو اجتماعية (مثل: القلق الميتافيزيقي، الحرب والسلام، الجاه والثروة، إنقاذ الروح . . . إلخ).

ـ ملاحظة وتقييم السلوك البشري (يبدو أن المؤلف يتناول عادات وأخلاقيات معاصريه بالتحليل) مع التركيز على بعض الفضائل والنقائص المعينة (مثل: الخداع والمكر، الكذب والنفاق، الكبرياء والغطرسة، الحب والوفاء، الصداقة، الإخلاص، التفاني، البعد عن الشبهات . . . إلخ).

ولقد أسهم في تحديد نوعية هذه الموضوعات عاملان: نوعية الجمهور المتلقي، والأيديولوجية الخاصة بالكاتب.

ب- مصادر الكتاب

أشرنا آنفا إلى أن دون خوان يغفل ذكر مصادر كتبه ومؤلفاته، بالرغم من حديثه المستمر عن نفسه. ويعتقد «خوسيه ماريا كاسترو» أن «دون خوان» كان واسع الاطلاع، وأنه كان يمضي أوقاتا طويلة غارقا بين الكتب والمخطوطات. ويعتمد الناقد في رأيه هذا على ضرورة أن يكون «دون خوان» قد حقق مع نفسه ماكان ينادي به دائما في كتبه بالنسبة للطريقة المثلى لتربية الأمراء والأشراف. ولم يقف الناقد عند هذا الحد بل تطرق إلى نوعية قراءاته حيث بيّن أنه لم يكن يقتصر على قراءة كتب التاريخ والسِّير الذاتية للأبطال والمشاهير، بل قرأ أيضا الكتب الدينية الغير معقدة بالإضافة إلى المؤلفات ذات الطابع السياسي والاجتماعي. فقد كان يلجأ في

تأليف الموضوعات التاريخية إلى كتب التاريخ وإلى أشعار الحماسة، وعند الكتابة في الشئون الخارجية كان يلجأ إلى مصادر أخرى، أو يتصل بشخصيات ذات باع كبير في هذا المجال[٦].

وفي مقابل هذه النظرية التي تميل إلى نسبة كل أنواع القراءات لدون خوان، نجد أن «دييجو مارين» يرجع تنوع مادته العلمية، واتساعها إلى اعتماده على التراث الشعبي الشفهي أو إلى خبرته وتجاربه الشخصية بأكثر من الاعتماد على الكتب والمدوّنات[٧].

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لتحديد مصادر مؤلفات «دون خوان»، فإن الاختلاف سيكون أشد ـ بالطبع ـ بالنسبة لتحديد مصادر «الكوندي لوكانور»، وذلك لسببين: أولهما، أن الكاتب لم يشر فيه إلى أي مصدر، وثانيهما، يتعلق بطبيعة الموضوعات المعالجة والأفكار المطروحة حيث أنها ذات صبغة إنسانية عامة مما يجعلها مناسبة لكثير من الكتاب في مختلف العصور.

وعلى الرغم من تلك الصعوبات التي تفرض نفسها، فإن النقاد استطاعوا تحديد المصادر المحتملة لحكايات «الكوندي لوكانور»: فهذا «خوان أنطونيو تامايو» يعتقد أن معظم حكايات الكتاب ذات أصل شرقي (كليلة ودمنة، السندباد، أسطورة بارلعام ويواصف، محاضرات الفقهاء)، كما يرجع بعضها الآخر لأصول كلاسيكية (إيوب، فيدرو)، أو لتاريخ أسبانيا وتراثها الشعبي، وواحدة منها ـ التي تتعلق بنادرة الصيد ـ قد جرت لأبيه حال حياته[٨].

أما «كونست» و«أنخل بالنثيا» فقد استطاعا تحديد مصدر كل حكاية من حكايات الكتاب. ومصادرها ترجع ـ حسب وجهة نظرهما ـ إلى «إيوب»، إنجيل سان لوكاس، إنجيل سان ماتيوس، أسطورة «أورريا»، أسطورة بارلعام ويواصف، كليلة ودمنة، الفارس ثمار... إلخ[٩].

ودون الاسترسال في سوق المزيد من الآراء، فإنه يلاحظ أن جميع النقاد قد اتفقوا على نسبة الكثير من حكايات الكتاب إلى أصول شرقية وعربية، لكنهم اختلفوا عند تحديد هذه الحكايات.. والاختلاف بين النقاد في تحديد عدد الحكايات ذات الأصل الشرقي أو العربي أمر بديهي، ذلك لأن كل واحد منهم يصدر في أحكامه اعتمادا على خبرته الشخصية، وعلى المتاح لديه من مراجع علمية. بل إن هذا الاختلاف قد أدى ـ من جهة ـ إلى توسعة قاعدة المصادر الشرقية والعربية لحكايات الكتاب لدرجة أننا قد وجدنا ـ بعد مراجعة وجهات النظر النقدية المختلفة[١٠] ـ أن الحكايات ذات الأصل الشرقي أو العربي قد زاد عددها إلى اثني وعشرين حكاية من جملة حكايات الكتاب البالغ عددها إحدى وخمسين، والحكايات الـ٢٢ هي:

I - VII - X - XI - XVIII - XIX - XX - XXI - XXII - XXIV - XXV - XXIX - XXX - XXXII - XXXV - XLI - XLII - XLVI - XLVII - XLIX - L.

٣- بين «الكوندي لوكانور» و«كليلة ودمنة»

أ- أصول الـ «كليلة» وأول ترجمة لها إلى الأسبانية

تحدث الكثيرون عن الأصول الهندية للقصص والحكايات على لسان الحيوان، ومنها كتاب «كليلة ودمنة». ونحن لا نريد الخوض في هذه المسألة التي تحتاج لبحث خاص، لكننا نود الإشارة إلى أن هذا النوع

من القصص كان معروفاً أيضاً لدى شعوب أخرى مثل: الشعب المصري، وفي زمن متقدم على التواريخ المقترحة له في الهند. ولقد أكد هذه الحقيقة التوصل حديثاً لفك رموز الكتابة المصرية القديمة، حيث وصلت إلينا كاملة قصة «الأسد والفأر» المكتوبة على ورق البردي، ويرجع تاريخها لعهد رمسيس الثالث «١٣٠٠-١١٦٦ق.م». كما وصلت إلينا بعض الحكايات المصرية القديمة ـ وهي تشبه إلى حد كبير قصص ألف ليلة وليلة ـ وفيها تلعب بعض الحيوانات الأدوار الرئيسية[١١]. ولا شك أن هذا الاكتشاف سيعيد الحسابات حول هذه القضية.

على أية حال، فإن كتب تاريخ الأدب تقرر أن أصل «كليلة ودمنة» كتاب هندي ألفه الفيلسوف بيدبا تحت عنوان «بانتشاتانترا Panchatantra»، وكان يحتوي على خمسة أجزاء، وقد تم نقل هذا الكتاب إلى الفارسية على يد برزويه في عهد الملك كسرى أنوشروان، لكن الأصل الهندي وترجمته الفارسية هذه قد فقدا ولم يعد لهما أثراً، لكن توجد نسختان منقولتان عنهما: إحداهما باللغة السريانية، ونقلها إليها اللاهوتي «بود خلال القرن السادس الميلادي (قبل عام ٥٧٠ بقليل)، والثانية لابن المقفع الذي نقلها إلى العربية عام٧٥٠م، وأضاف إليها بعض الأبواب التي لم تكن في الأصل البهلوي. وقد ترجمت نسخة عبدالله بن المقفع بعد ذلك إلى السريانية والفارسية مرة أخرى، وإلى اليونانية والعبرية والأسبانية، ثم ترجمت النسخة العبرية إلى اللاتينية بواسطة «خوان دي كابوا»[١٢].

ومرة أخرى نشير إلى أن المجال لا يتسع هنا للخوض في مسألة أصل كتاب «كليلة ودمنة»، أو لبيان ماوراء إلحاح كثير من المستشرقين على أصله الهندي، وخاصة بعد اكتشاف الصلة التي تربط اللغة السنسكريتية ببعض اللغات الأوروبية، لكن الشيء الذي نريد التنويه إليه هو أن ابن المقفع لم يكن مجرد مترجم، والدليل على هذا الأبواب التي تزيد في كتابه عن الأصل الهندي (المؤلف من خمسة أبواب فقط)، والصبغة والروح الإسلاميتان اللتان تسريان في الكتاب من أوله لآخره لتجعلانه كتاباً إسلامياً وعربياً خالصاً. كما أن الحضارات الأخرى لم تعرف هذا الكتاب إلا عن طريق ابن المقفع، ولم تتأثر إلا بمكونات الحضارة الإسلامية التي يشتمل عليها الكتاب.

وكما أثار أصل الكتاب العديد من الاجتهادات، فإن ترجمته الأولى إلى اللغة الأسبانية لم تخل من بعض ذلك: فعلى الرغم من أن معظم الباحثين يعترف بالأصل العربي للترجمة الأسبانية فإن البعض مازال يشكك في هذه الحقيقة. ومن هؤلاء «خوسيه أمادور» الذي يقول: «من الصعب أن نحدد اليوم ما إذا كان الملك الفونسو العالم قد أمر بترجمة هذا الكتاب من أصله العربي، أو من العبرية، أو من النسخة اللاتينية التي ترجمت تحت رعايته قبل ذلك»[١٣].

وهذا التشكيك من جانب «أمادور» لا يلبث أن ينقشع بمجرد قراءة الفقرة الأخيرة في المخطوطات التي وصلت إلينا للترجمة الأسبانية الأولى، والتي تقول: «وهكذا ينتهي كتاب كليلة ودمنة، الذي نقل من العربية إلى الرومانث (هذه التسمية كانت تطلق على الأسبانية حين نشأتها الأولى « الباحث») بتكليف من الأمير دون الفونسو، ابن الملك النبيل دون فرناندو، في سنة ألف ومائتين وتسعة وتسعين»[١٤].

وإذا كانت الفقرة الأخيرة من الترجمة الأسبانية لكتاب كليلة ودمنة قد أكدت ـ بما لا يدع مجالا للشك ـ أنها

منقولة عن نص عربي، فإنها قد أثارت بعض البلبلة فيما يخص تاريخ الترجمة، حيث إنها أفادت أن الترجمة تمت عام١٢٩٩ بالتقويم الأسباني (أي عام١٢٦١م) بتكليف من الأمير «دون ألفونسو». لكن «دون ألفونسو» لم يكن أميرا في هذه السنة المشار إليها بل الملك ألفونسو العاشر لأن تتويجه قد حدث قبلها بتسع سنوات (أي في عام١٢٥٢م).

ولحل هذا التناقض في التأريخ للترجمة لا يستبعد الباحثون إمكانية حدوث خطأ، أو سهو من جانب الناسخ جعله يكتب تسعين بدلا من ثمانين. ويعضد هذا الرأي ماجاء على لسان الأب «سارميينتو» في هذا الصدد. فقد ذكر أن أحد باعة الكتب اشترى مرة مجموعة من المخطوطات كان من بينها كتاب أسباني يحمل العنوان التالي: «كتاب كليلة ودمنة، الذي نقل من العربية إلى الرومانث بتكليف من الأمير ألفونسو، ابن العاهل «دون فرناندو»، في عام ألف ومائتين وتسعة وثمانين»[١٥].

ومما سبق عرضه يتضح أن كتاب «كليلة ودمنة» قد ترجم من العربية مباشرة إلى الأسبانية بتكليف من الأمير ألفونسو عام١٢٥١، أي قبل أربعة وثمانين سنة من تأليف «دون خوان مانويل» لكتاب «الكوندي لوكانور». ولا يعني هذا أن الفضل في معرفة أسبانيا لكليلة ودمنة يرجع فقط إلى الترجمة التي أمر بها الأمير ألفونسو عام١٢٥١م، بل إن الكتاب كان معروفا قبل ذلك بدليل صداه الواضح في بعض الكتب التي يرجع تاريخها للقرن السابق على ترجمته الأسبانية الأولى، ومن هذه الكتب: «كتاب الوحوش» ومؤلفه «رامون لول»، وكتاب «محاضرات الفقهاء» لصاحبه «بدرو ألفونسو».

ب- الغاية التربوية - التعليمية

عند النظر في «كليلة ودمنة» يتضح أن الهدف التربوي - التعليمي هو المسيطر على كل أجزاء الكتاب، بل إنه المبرر الأساسي لتأليفه من البداية وتعدد أبوابه لكي تشتمل على كل «مايحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله وخاصته وجميع مايحتاج إليه من أمر دينه ودنياه، وآخرته وأولاه...»[١٦].

وفي أكثر من موضع ذكر صراحة في الكتاب - ولدرجة الإلحاح - أهمية تهذيب الفرد وتزويده بالمعارف التي تفيده في الدارين: الدنيا والآخرة. ففي المقدمة التي وضعها مايدعى بعلي بن الشاه الفارسي، ذكر أن بيدبا عمل الكتاب وجعله على ألسنة البهائم والطير: «صيانة لغرضه فيه من العوام، وضنا بما ضمنه من الطغام، وتنزيها للحكمة وفنونها، ومحاسنها وعيونها، إذ هي للفيلسوف مندوحة ولخاطره مفتوحة، ولمحبيها تثقيف، ولطالبيها تشريف»[١٧].

وفي الباب الذي يحمل عنوان «غرض الكتاب» يعود ابن المقفع للتأكيد على هذه الغاية العملية للتعليم عندما يربط بين المعرفة وضرورة الاستفادة منها في قوله: «إن العلم كالشجرة والعمل به كالثمرة، وإنما صاحب العلم يقوم بالعمل لينتفع به، وإن لم يستعمل مايعلم لا يسمى عالما»[١٨].

ولا يمل ابن المقفع من التأكيد على هذه الغاية مرة بعد أخرى، مثل قوله: «وينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجوه التي وضعت له، وإلى أي غاية جرى مؤلفه فيه عندما نسبه إلى البهائم، وأضافه إلى غير مفصح، وغير ذلك من الأوضاع التي جعلها أمثالا، فإن قارئه متى لم يفعل ذلك لم يدر ما أريد بتلك المعاني ولا أي ثمرة يجتني منها، ولا أي نتيجة تحصل له من مقدمات ما تضمنه هذا الكتاب»[١٩].

وقد اعتمدت هذه الغاية ذات الطابع البراجماتي على بعض الطرق والوسائل التكتيكية المناسبة للمنهج التعليمي مثل: عرض الأفكار أو المضمون الأخلاقي من خلال الأمثال والحوار والأقوال المأثورة.

وابن المقفع يوجه للقارىء ـ في نفس الباب الذي وضعه تحت عنوان «غرض الكتاب» ـ سلسلة من النصائح لكي تحقق الاستفادة الكاملة من المعرفة، ومنها نذكر: التعاون، والقدرة على اكتشاف مغزى النص، واستخدام ما يتعلمه في شيء مفيد وغير ضار، والابتعاد عن السلبية بالكد والسعي فيما يصلح أمره وينال به مراده.

ومن جهة أخرى، فإن الهدف من إعراض برزويه عن المكافأة المادية السخية التي قدمها له الملك كسرى أنوشروان تقديرا لجهده ومخاطرته بالسفر إلى الهند من أجل نسخ بعض الكتب وعلى رأسها كليلة ودمنة، والتماسه مقابل ذلك إضافة باب في بداية الكتاب يذكر فيه أمره وسيرته، يكمن في إثبات معادلة المعرفة ومساواتها للحياة البشرية. بمعنى أن المعرفة يمكن أن تخلد حياة الإنسان الفانية لأنها تبقى بعد موته. وهذا ما أعلنه برزويه دون مواربة في التماسه، حيث يقول: «فإن الملك إذا فعل ذلك فقد بلغ بي، وبأهلي غاية الشرف وأعلى المراتب، وأبقى لنا ما لايزال ذكره باقيا على الأبد حيثما قرىء هذا الكتاب»[20].

وإذا كان الهدف التعليمي ـ التربوي هو الباعث الرئيسي لتأليف «كليلة ودمنة»، فإننا يمكن أن نكرر نفس المقولة بالنسبة لكل المؤلفات التي كتبها «دون خوان مانويل». فمن المعروف أن كاتبنا كان يعيش في عصر (نهاية القرون الوسطى) يجهد كتابه في نشر المعارف والعلوم أيا كان مصدرها. وهذه الغاية هي التي حدت بالملك ألفونسو العاشر أن يبذل كل ما في وسعه لصالح الثقافة، وكانت هي أيضا المسيطرة على «دون خوان» في محاولة منه لتقليد عمه في مقاصده التعليمية ـ التربوية، والسير على دربه.

وبالإضافة إلى ما تقدم، فإن «دون خوان» كان يدافع في كتاباته عن مثل وقيم طبقته الاجتماعية (طبقة النبلاء والأشراف التي تجمع بين السلطة والثروة) الآخذة في الأفول. وفي مقدمة «الكونديي لوكانور» يعلن مؤلفه بصراحة الهدف منه: «هذا الكتاب ألفه دون خوان. . . على أمل توجيه الناس لممارسة الأعمال التي تعود بالنفع على الجاه والثروة وعلى كل ما من شأنه إصلاح بقية أحوالهم في الدنيا، ولكي ينتهجوا أيضا الطريق القويم لإنقاذ أرواحهم في الآخرة»[21].

وهذا الهدف المزدوج للمعرفة (إنقاذ الروح في الآخرة، والحفاظ على المكاسب في الحياة الدنيا) الذي يسعى إليه «دون خوان» في كتابه، هو نفس الهدف المعلن من قبل على لسان مؤلف أو مؤلفي كليلة ودمنة.

وبالإضافة إلى هذه الغاية المشتركة بين العملين، فإن «دون خوان» اختار الأمثال والحوار والأقوال المأثورة لنقل أفكاره وتجاربه الشخصية للآخرين، وهو نفس التكنيك المتبع في كليلة ودمنة. وعلى هذا فالكتابان لا يتفقان فقط في المنحى والهدف بل أيضا في المنهج المختار لنشر المضمون الأخلاقي ـ التهذيبي.

(حـ) المضمون

لقد تدخلت الغاية المعلنة للمعرفة من قبل مؤلفي الكتابين في تحديد طبيعة وجوهر المضمون في كليهما. . وبما أن الهدف يكمن في تعليم الكائن البشري الأمور التي تعود عليه بالنفع في الدارين، فإن المضمون يدور

في فلك قطبين يلخصان هذا العائد البراجماتي: المستوى العلوي (ويتناول علاقة الإنسان بربه)، والمستوى الحياتي (ويتناول واجب الفرد نحو نفسه وصلته بالآخرين).

وعلى صعيد المستوى الأول تظهر تيمات مثل: القضاء والقدر، العناية الإلهية، خشية الله ومراقبته في السر والعلانية، والرضا بالمقسوم. (الكوندي لوكانور) يتفرد في هذا المستوى بموضوع صداقة الرب).

وفي المستوى الثاني تعالج موضوعات مثل: الشهرة، الجشع، الفطنة، حسن التدبير، النفاق، الكذب، الخيلاء، الصداقة والثقة الرشيدة، النتائج الوخيمة للغضب، البعد عن الشبهات... إلخ.

وعلى الرغم من ذيوع مثل هذه الموضوعات ومناسبتها لكل عصر وآن إلا أن تكرار عدد معين منها في كلا العملين يشير إلى إمكانية استفادة «دون خوان» عند تأليفه لكتابه بما جاء منها في كليلة ودمنة. ويؤكد صدق هذه النظرية تسلل بعض الموضوعات المدرجة في كتاب ابن المقفع إلى «الكوندي لوكانور»، وعلى سبيل المثال نذكر:

- المثال (Exemplo) رقم VII (ماحدث لامرأة تدعى «دونيا تروهانيا»)، وهو نسخة مكررة للقصة التي يتضمنها الباب العاشر من كليلة ودمنة (الناسك وابن عرس) فالحكايتان لا تتفقان فقط في الموضوع المعالج (بناء القصور على أدراج الرياح، أو الأحلام المبالغ فيها، والتي لا تمت لأرض الواقع بصلة)، بل أيضا في تطور الأحداث وتسلسلها: الشخصية، الموقف، الخطط المستقبلية، عاقبة التمادي في الأمل الذي لا يعتمد على أساس رد الفعل.

ومع ذلك فقد كان لزاما على «دون خوان» أن يغير هوية البطل من «الناسك» في كليلة ودمنة إلى «امرأة» في كتابه، لأن فكرة الناسك الذي يحلم بزوجة وأولاد غير مقبولة إطلاقا في العالم المسيحي.

- أما المثال رقم XIX في «الكوندي لوكانور» فيحمل نفس عنوان الباب الثامن من كليلة ودمنة (البوم والغربان). والمثال يتحدث عن الصديق المزيف الذي يتظاهر بالحب لكي يتمكن من خداع صديقه جيدا.

وفي هذا المثال لم يغير «دون خوان» شيئا يتعلق بالموضوع أو التكنيك أو الأبطال، ولا حتى بالنسبة للعنوان الذي وضعه لمثاله. ما فعله لا يتعدى حذف الحكايات الثانوية من القصة الرئيسية.

- وقصة (الأسد والثور) التي تشكل الإطار العام لأحد موضوعات كليلة ودمنة (والمطعم في نفس الوقت بحكايات أخرى ثانوية) انتقلت أيضا - وكاملة - إلى «الكوندي لوكانور». كل ما فعله «دون خوان» لا يزيد عن تلخيص القصة الرئيسية في مثال واحد (المثال رقم XXII)، واستبدال ابن آوى (دمنة) بثعلب في كتابه حتى يكون مناسبا للبيئة المحلية للمؤلف.

وعلى الرغم من استخدام «دون خوان» للعديد من حكايات وموضوعات كليلة ودمنة في كتابه، إلا أن الأمر الأكثر أهمية يكمن - كما يلاحظ بحق «دييجو مارين» - في الأثر الذي تركه مضمون كليلة ودمنة في نفس كاتبنا: ذكرنا آنفا أن «دون خوان» كان يعيش في عالم تكتنفه المؤامرات والدسائس، عالم يتطلب الحرص والدهاء للبقاء فيه على قيد الحياة. إنه نفس العالم الذي تصوره حكايات كليلة ودمنة، ولا يستبعد أن يكون «الأمير قد أحس، عند مطالعته للنسخة الأسبانية لكليلة ودمنة، بانتشاء خاص لمصادفة حكاياتها هوى في

نفسه، ودار في خلده وقتها مناسبة ماجاء في أمثالها من تكنيك يمكن الاستفادة منه في إظهار براعته وعلو كعبه في المراوغة السياسية»[٣٢].

كما تجدر الإشارة أيضا إلى أن «دون خوان» بالرغم من محاولته أنسنة أبطال أمثاله (أي جعلهم بشرا) إلا أن حوالي الخمس منها قد بقي مترعا بحيوانات وطيور، وهذه الأمثلة هي: (V - VI - IX - XII -XIX - XXII - XXIX - XXXIII - XXXIX)

د- البناء القصصي

يتسم البناء القصصي في كلا العملين بالبساطة: فكل باب، أو «مثال» يحتوي على ثلاثة عناصر متصلة ببعضها، سواء بالنسبة للمحتوى التعليمي أو عملية السرد، والعناصر الثلاثة هي: الإطار، الحكاية أو القصة، المغزى.

ويمثل الإطار في كتاب «دون خوان» الحوار الذي يدور بين الكونت لوكانور، وبين شيخه ومعلمه باترونيو (Patronio): فبعد جملة تمهيدية قصيرة يبدأ الكونت لوكانور بطرح مسألة أو قضية تشغله على «باترونيو»، ويطلب منه إسداء النصح وتقديم المشورة. وعلى الفور يجيب الأخير مستهلا كلامه بصيغة النداء (سيدي الكونت لوكانور) ثم يتبعها بإظهار نيته على تقديم النصيحة للكونت مع الإشارة المقتضبة لموضوع الحكاية وللمغزى التربوي ـ التعليمي الذي يكون في آخرها. وبعد جملة استفهامية قصيرة (سأله: كيف كان ذلك؟) يبدأ باترونيو في سرد الحكاية على مسامع الكونت.

وفي كليلة ودمنة يعتمد الإطار أيضا على الحوار بين الملك «دبشليم» والفيلسوف بيدبا. والملك هو الذي يبدأ الحوار دائما مشيرا إلى موضوع الحكاية السابقة وعارضا رغبته في سماع مثال أو حكاية أخرى عن مسألة أو قضية محددة. وعلى الفور ـ أيضا ـ يجيب الفيلسوف، لكن دون استخدام صيغة النداء كما في الكندي لوكانور.

وإجابة الفيلسوف تتضمن ـ أيضا وكما في كتاب دون خوان ـ تقديما أو إشارة موجزة لموضوع الحكاية وللمغزى التربوي التعليمي الذي تختتم به، وذلك في حالة وجوده. وبعد جملة استفهامية قصيرة لا تتغير على لسان الملك (وكيف كان ذلك؟) يبدأ الفيلسوف في سرد الحكاية على مسامع الملك.

أما بالنسبة للعمود الفقري لأغراض الكتابين والمتمثل في الحكاية، فيلاحظ أن حكايات القصة الواحدة (سواء كانت مثالا أو خرافة أو غيرهما) لا يربط بينها سوى مايمكن أن يتيحه الإطار من صلة، ومع ذلك توجد علاقة قوية بين موضوع الإطار وموضوع الحكاية.

وعلى الرغم من تماثل تكنيك الحكاية في الكتابين فإن الحكاية الرئيسية في كليلة ودمنة تحتوي على أخريات ثانوية مرتبطة ببعضها لكنها لا تأتي دائما على لسان الراوي (الفيلسوف) بل تعرضها أحيانا نفس الشخصيات التي استحضرتها لتأكيد وجهة نظرها، وكثيرا ما يتسبب هذا في فقدان خيط الحكاية الرئيسية.

أما «دون خوان» فإنه ـ على خلاف ذلك ـ يعمد إلى حذف العديد من المشاهد، ويستعيض ـ في معظم الأحوال ـ عن التكنيك المطول للكليلة بضغط الحكاية في مثال واحد.

أما بالنسبة للمغزى الذي يختتم به المثال أو الحكاية فإنه يتم في «الكوندي لوكانور» عن طريق تدخل

المؤلف ذاته، ومن خلال بضعة أبيات شعرية تهدف إلى تكثيف الدرس التربوي التعليمي المستفاد من الحكاية. وفي كليلة ودمنة، عندما تنتهي الحكاية يقوم الفيلسوف ـ أحيانا ـ باستخلاص المغزى وتلخيص الدرس المستفاد، وأحيانا يتولى الملك هذه المهمة، وفي أحوال أخرى تترك الحكاية دون خاتمة (أي دون مغزى مدوّن في نهايتها).

٤- ملامح أخرى مستقاة من البيئة الإسلامية

سبق وأشرنا إلى المصادر المقترحة للكوندي لوكانور، والتي تبين منها أن الكتاب قد تأثر بمصادر شرقية عديدة مثل السندباد، ألف ليلة وليلة، أسطورة برلعام ويواصف، كليلة ودمنة. ولقد أوضحنا حجم الصلات التي تربطه بكليلة ودمنة لأنها أكثر تحديدا ولا تحتمل اللبس، ويهمنا في هذه الفقرة إبراز بعض الملامح الأخرى للثقافة الإسلامية التي تسري في كيان الكتاب وتتغلغل في جزئياته. ويمكن التصريح مقدما بأن الكاتب قد استفاد من بعض عناصر البيئة الإسلامية، وعالجها بحب وود شديدين، وسنحاول فيما يلي إثبات صدق هذه النظرية وإلى أي مدى كانت درجة تلك الاستفادة.

أ- بالنسبة للموضوعات (التيمات)

لقد أدى اهتمام الكاتب بالعالم الإسلامي ـ سواء كان معه أو ضده ـ إلى اعتماد بعض «أمثال» كتابه على «تيمات» تنتسب للبيئة وللمناخ الإسلاميين. وعلى سبيل المثال، نذكر:

ـ المثال (Exemplo) رقم XXX (ماحدث للملك ابن عباد، صاحب إشبيلية، مع الرميكية، زوجته) والذي يعتمد على نادرة حدثت للمعتمد بن عباد (الذي حكم إشبيلية في الفترة من ١٠٤٠ إلى ١٠٩٥م، وحول بلاطه إلى منتدى للشعراء والأدباء، ثم مات في المنفى بعد أن استولى المرابطون على ملكه) مع امرأته اعتماد أو الرميكية (وقد أطلق عليها هذا اللقب لأنها كانت جارية لرميك قبل التقائها لبلاط المعتمد).

و«دون خوان» أخذ هذه النادرة من كتاب «المنتخب» للمؤرخ الإسلامي المقري. والرميكية هذه كانت ـ كغالبية النساء ـ شرهة للمطالب ماجد منها وماهزل، وكان زوجها يلبي كل طلباتها، وبطريقة تليق بمكانتها كزوجة للملك. ومع كل هذا فقد كانت نزقة وناكرة للجميل، مما دعى الملك لأن يرد عليها بجملة صارت فيما بعد قولا مأثوراً: «ولا نهار الطين»، بمعنى أنك لو تناسيت ما فعلته من أجلك فلا يجب أن تتناسى مافعلته معك يوم حادثة الطين. وهو يشير بهذا القول كل ماحدث مع زوجته ذات مرة عندما رأت نساء من عامة الشعب يقلبن الطين مع بقايا القش لاستخدامه في البناء، فتمنت على زوجها أن تفعل مثلهن، فما كان منه إلا أن أعد لها بركة وملأها بالمسك والكافور والزعفران وسائر أنواع الطيب لكي تلهو فيها.

ويتضح من هذا أن «دون خوان» لم يكن يعرف فقط هذه الأملوحة أو النادرة، بل إنه جعلها موضوعا لأحد «أمثال» كتابه، وزاد على ذلك فنقل القول المأثور للمعتمد بهذا الشكل: (Wala nahar al-tin). وقد كتبه بحروف لاتينية حتى يستطيع من لا يعرف العربية قراءته.

ـ ونادرة أخرى يتضمنها كتاب المقري، انتقلت كذلك لتكون موضوعا للمثال رقم XLI في «الكوندي لوكانور» وعنوانه: (ماحدث للحكم، ملك قرطبة).

وطبقا للنادرة، فإن الحكم الثاني (خليفة قرطبة مابين عام ٩٦١، ٩٧٦م) قد أضاف إلى المزمار ثقبا جديدا، ولم يكن قد فعل قبل هذا شيئا ذا قيمة لشعبه مما أثار سخرية الناس وتهكمهم، فكانوا كلما أرادوا نقد شيء تافه يمتدحونه في غمز ولمز قائلين: «وهذه زيادة الحكم»، بمعنى أن هذا الشيء التافه هو كل ما فعله الحكم.

لكن الملك بدلا من معاقبة الساخرين شرع في توسعة المسجد الجامع بقرطبة، وعندما فرغ من عمله هذا تحول الناس تدريجيا إلى الإشادة به ومدحه بما يستحق.

وفي هذه النادرة أيضا نقل «دون خوان» القول المأثور فيها باللغة العربية دون أن يلجأ إلى ترجمته. وقد نقله في هذه الصورة: (Wa hazibi ziadat Al-Hakam).

ـ وفي موضع آخر من الكتاب يستخدم «دون خوان» قولا عربيا مأثورا ليكون موضوعا للمثال رقم XLVII، وعنوانه: «ما حدث لمسلم مع أخت له تتظاهر بالخوف».

وطبقا للحكاية، فإن أحد الشبان المسلمين ومعه أخته كانا يكسبان قوتهما من سرقة أكفان الموتى. وفي إحدى المرات اضطرت الأخت لكسر عنق الميت لكي تتمكن من نزع الكفن. وبعدها بيوم واحد، وبينما كانا يجلسان لتناول الطعام، قام أخوها برفع زجاجة الماء الطويلة الرقبة إلى فمه ليشرب. لكن أخته ـ وعلى خلاف المتوقع ـ فزعت وأظهرت خوفها من الصوت الذي يحدثه نزول الماء من الفوهة الطويلة للزجاجة (بوك، بوك)، وعندها علق الأخ تعليقا حادا وساخرا لكنه مستحق: «أختا يا أختي، خائفة من «بوكو ـ بوكو» ولم تكوني خائفة عند قتل عنقه»، بمعنى أنك تبدين الخوف الآن من صوت الماء المتدفق من الزجاجة، ولم تكن لديك رحمة ولا شعور بالخوف ساعة دق عنق الميت. وهذا القول المأثور نقله «دون خوان» أيضا بالعربية إلى المثال. ـ وفي المثالين: XXV (ماحدث لكونت بروفنشيا، وكيف تخلص من سجنه بفضل نصيحة صلاح الدين)، L (ماجرى لصلاح الدين مع زوجة أحد أتباعه) يلجأ «دون خوان» إلى شخصية السلطان المسلم بغرض رسم أنموذجا للرجل الكامل المتزن. وبهذا يستفيد المؤلف من تحول شخصية صلاح الدين إلى رمز للفضائل ومن استخداماتها في كل أدب ومجتمع «لجذب الانتباه نحو مواقف معينة تجدر الإشارة إليها، وتكتسب الاحترام والهيبة بفضل تصويرها في إطار شخصية عظيمة ومثالية»[٢٣].

ـ والمثال رقم XVIII (ماحدث لدون بيروميليندث دي بالديس عندما كسرت ساقه) يعكس مفهوم الإيمان بالقضاء والقدر عند المسلمين، والذي يعتمد على قناعة المسلم بأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن الصبر مفتاح الفرج، وتكرار جملة: «كل مايأتي من عند الله فهو خير» في المثال الذي ساقه «دون خوان» قد تكفل بتكثيف هذا المفهوم الإسلامي، والتأكيد عليه.

ـ كما أن موضوع المثال رقم XLVI (ماحدث لفيلسوف دخل صدفة شارعا تقطنه نساء فاسدات) يوافق المبدأ الإسلامي المتمثل في ضرورة البعد عن الشبهات وترك ما يبعث على الريبة. وفي التعاليم الإسلامية وردت كثير من النصوص في هذا الاتجاه، ومنها قول المصطفى (صلى الله عليه وسلم): «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس. فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه. . .» (الحديث). ومنه قول المصطفى (صلى الله عليه وسلم) أيضا: «دع مايريبك إلى مالايريبك. . .» (الحديث).

ومن جهة أخرى، فإن ظلال الحضارة الإسلامية التي تغلف «الكوندي لوكانور» لا تكمن فقط في المعالجة المثالية لفخامة الحياة الأرستقراطية في بلاط الملوك والأمراء، أو في الإشارة إلى بعض التقاليد والعادات العربية، أو في إظهار التقارب مع الفكر الإسلامي، لكنها تمتد لتشمل بعض مظاهر الصراع مع المسلم بصفته الممثل الحي لعالم الأعداء.

- ومن مظاهر هذا الصراع موقعة الاستيلاء على مدينة اشبيلية من أيدي المسلمين، والتي استلهمها «دون خوان» لتكون موضوعا للمثال رقم XV (ما حدث لدون لورنثو سواريث أثناء الحصار المضروب حول اشبيلية).

- كما يشكل الصراع مع المسلم موضوع المثال رقم III (عن الحملة التي قادها الملك ريتشارد ضد المسلمين).

وتشير الحكاية إلى الحملة الصليبية الثالثة (١١٩٠م) والتي كان على رأسها كل من ريتشارد (قلب الأسد) ملك انجلترا، وفيليب أوجوستو ملك فرنسا. ويمزج المؤلف في هذه الأقصوصة عنصر الخيال بعالم الواقع، لكن الأهم من ذلك يكمن في تمجيده لنضال المحاربين من أجل رفع راية الرب، في محاولة منه لخلق معامل معادل لفكرة «الجهاد» أو «الحرب المقدسة» عند المسلمين.

وكما يلاحظ من تلك الأمثلة - التي اقتصرنا على بعضها فقط - فإن الكثير من معطيات الحضارة والبيئة الإسلاميتين قد تسلل إلى كتاب «الكوندي لوكانور» في غير غفلة من مؤلفه، بل عن اقتناع ووعي كاملين.

ب- ملامح أخرى فنية (تكنيكية)

نشاهد في كتاب «الكوندي لوكانور» عنصرين فنيين بعيدين كل البعد، وغريبين على التكنيك المستخدم والمعروف في الأعمال الأدبية المدونة بالأسبانية حتى ذلك التاريخ(..)، ونقصد بهما: إسناد الرواية إلى ضمير المتكلم، التضمين أو التقصيص في عملية السرد (بمعنى إدراج أقاصيص ثانوية داخل الإطار العام للحكاية الرئيسية التي تربط بينها جميعا. وهذا التكنيك معروف في أعمال شرقية مثل كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة).

ففي «كليلة ودمنة» نجد أن كل تدخل من الفيلسوف بيدبا يعني سرد قصة طويلة مستقلة يمكن أن تتحول بدورها إلى إطار لعدد مختلف من الأقاصيص الثانوية التي تؤدي دوراً مساعدا أو تكميليا بالنسبة للإطار.

وفي «ألف ليلة وليلة» تتولد أيضا عن القصة الرئيسية أخريات، لكنها أكثر ارتباطا بالإطار الأساسي وذات دور فعال وجوهري فيه.

وفي «الكوندي لوكانور»، وبالرغم من أن مؤلفه يجتهد للحد من التعقيد البنائي الموجود في الكتب الشرقية، إلا أن بعض الأمثلة في كتابه تحتوي على هذا التكنيك كما يتضح فيما يلي:

- ففي المثال III (عن الحملة التي قادها الملك ريتشارد ضد المسلمين) نجد أن القصة المعروفة للراهب قد استخدمت كإطار لحكاية جديدة تتعلق بالموضوع التاريخي الخاص بالحملة الصليبية الثالثة التي قادها ملكا انجلترا وفرنسا.

وفي موضوع المثال XXI (ماحدث لملك شاب مع فيلسوف أوصى به والده) نجد أن الإطار العام لهذا الموضوع قد تضمن حكايات أخرى: حكاية الملك (الأب)، وحكاية الابن مع الفيلسوف، وتحت هذه الأخيرة أدرجت حكاية «اليوم».

ـ واستخدم هذا التكنيك أيضا في المثال رقم XLIV، حيث تضمن موضوعه الرئيسي (تعاهد ثلاثة فرسان على الانقطاع لخدمة سيدهم)، وحكايات أخرى فرعية.

وعلى الرغم من وجود هذا التكنيك (مايعرف بالتضمين أو التفصيص) في «الكوندي لوكانور» إلا أن عنصر إسناد الرواية لضمير المتكلم يعتبر الأكثر دلالة على قوة تأثير الحضارة الإسلامية في الكتاب. وقد أصاب «دييجو مارين» كبد الحقيقة عندما بين انتقال هذا العنصر الفني ـ الشديد الصلة بالأدب العربي ـ إلى كاتبين من كتاب العصور الوسطى الأسبانية وهما: «دون خوان مانويل»، «خوان رويث». يقول الناقد: «بينما كان الأدب الغربي في القرون الوسطى يكاد يقتصر على الجانب الملحمي والتعليمي، وتسيطر المجهولية أو العمومية على هويته، كان العرب يبتكرون أشكالا ذاتية للأدب في التصوّف والشعر الغنائي والسير الشخصية. وبفضل «دون خوان مانويل»، و«خوان رويث» انتقل الإحساس بأهمية «الأنا» وما تتطلبه من أسلوب شخصي في الكتابة إلى أدب العصر الوسيط الأسباني. وقد كان هذا التكنيك جديدا على التراث الغربي في حين أنه كان دائما ومألوفا في التراث الإسلامي»(٢٤).

وإذا تأملنا كتاب «الكوندي لوكانور» وجدنا أن تدخل الراوي (المؤلف) فيما يكتب موجود ـ بشكل أو بآخر ـ في المحاور البنائية الثلاثة التي يتألف منها كل مثال، وهي: الإطار، الحكاية، المغزى (أو الأبيات الشعرية التي تختم الحكاية وتستخلص المغزى منها). ففي الإطار، نلاحظ أن شخصية المؤلف تتطابق ـ نفسيا ومحتويا ـ مع شخصية المتحاور الأول: الكونت لوكانور. فهذه الشخصية تطرح دائما المشاكل المتعلقة بقضايا تهم المؤلف ذاته، وتعبر عن أفكار ومثل طبقته الاجتماعية. كما أن الكونت لوكانور يطرح تلك القضايا من خلال منظور شخصي بحت: «حدثني رجل. . . ، حدث لي ذات مرة. . . ، قال لي صديق. . . إلخ».

وفي الحكاية، يحدث شيء مماثل: لأن «باترونيو» (المتحاور الثاني) إما أن يقدم فيها الحلول التي تتفق مع وجهة نظر المؤلف ومبادئه الأخلاقية، أو يستعرض من خلالها معارف «دون خوان»، وتجاربه حول مواقف هامة ومعبرة.

لكن إسناد الرواية إلى ضمير المتكلم (أو تدخل المؤلف فيما يكتب مباشرة) يظهر بصورة أكثر وضوحا في المغزى، الذي يختتم به كل مثال، حيث يتحول المؤلف إلى وسيط بين القارىء وبين عالم الحكاية. ويقول المؤلف عند انتهاء كل حكاية، وقبل أبياته الشعرية التي تختمها: «ولأن دون خوان قد اقتنع بحسن وفائدة هذا المثال فقد قرر إلحاقه بهذا الكتاب. . . ، ووضع هذه الأبيات الشعرية التي تلخص الحكمة منه».

وإلى جانب هذه الصيغة الذاتية التي تخصب الهيكل الأساسي أو البنية العامة للكتاب، فهناك أيضا بعض الأمثلة التي تستمد موضوعاتها من التجارب الشخصية للمؤلف، أو من الأحداث التي جرت له. ومن هذه الأمثلة نذكر:

ـ المثال رقم III (عن الحملة التي قادها الملك ريتشارد ضد المسلمين) الذي يخلط فيه المؤلف عناصر

واقعية بأخرى خيالية لكي يطرح قضية ذات طابع روحاني: إنقاذ الروح (وبالتحديد روحه هو). والقضية التي يعرضها الكونت لوكانور في هذا المثال تمت بصلة مباشرة إلى تاريخ حياة «دون خوان». ولنرى كيف يتحدث المؤلف عن نفسه على لسان الكونت في الجزء التالي من الحكاية: «منذ أن ولدت وحتى الآن، وأنا أتقلب بين المعارك الكبيرة، أحيانا مع المسيحيين وأحيانا مع المسلمين، لكن معظم المعارك التي شهدتها كانت مع من هم جيراني وسادتي من ملوك»[٢٥]، ويستمر «دون خوان» في اعترافاته (على لسان الكونت) للبحث عن إجابة تبرر حروبه المستمرة وتبدد قلقه المعنوي بهذا الخصوص.

ـ أما «المثال» رقم XXII (ماحدث للأسد والثور) فقد فسرت أحداثه على أساس تاريخ حياة المؤلف وسيرته الذاتية. فيرى «بريوسك» أن المؤلف يحكي في هذا المثال قصة الخلاف الذي دب بين ألفونسو الحادي عشر ونصيره المفضّل «ألبار نونيث أو سوريو». على حين يؤكد «خيمينيث سوليرا» أن المثال «يشير بشكل قاطع إلى التغير الذي حدث في علاقة دون خوان مانويل بـألفونسو الرابع عشر (ملك أراجون) بعد زواج الأخير من أخت ألفونسو الحادي عشر (ملك قشتالة)»[٢٦].

ـ والمثال XXXIII يروي حادثة جرت لوالد «دون خوان» أثناء رحلة صيد.

ـ أما «المثال» رقم XLIV فإنه يجمع العديد من المشاهد الواقعية وبعض العادات الشائعة في عصر المؤلف. وفي هذا المثال يجري «دون خوان» أحداثا خيالية على أيدي شخصيات معروفة في ذلك الوقت لدى الجمهور الموجه إليه الكتاب. وقد استطاع الناقد «كانشو بليكوا» تحديد أبطال الحكاية ووضعهم في الإطار التاريخي المناسب، بهذا الشكل: «بيرونونيث» استحق لقب (الوفي) لإنقاذه حياة ألفونسو الثالث عشر. «روى جونثالث» كان سيدا على إقطاعية «ثيابوس» وابن عم «رودريجو جونثالث» ـ «جوتير رويث» كان أيضا قريبا لهذا الأخير. أما «رودريجو جونثالث دي لارا» (الملقب بالصريح) فقد كان كونتا على «الاس أستورياس دى سانتيانا» في عصر الملك «ألفونسو السابع»[٢٧].

ودون الحاجة للرجوع إلى المزيد من الأمثلة، فقد بقي واضحا أن تدخل المؤلف أو الراوي في سير الأحداث يشكل إحدى الملامح التكنيكية الهامة في كتاب «الكوندي لوكانور». وبالطبع فإن هذا الملمح الفني لا يجب البحث عن مصدره في الأدب الغربي الذي كان يتسم بالمجهولية والعمومية، بل في الأدب العربي، وفي المقامات العربية على وجه الخصوص.

ومن المعروف أن الشخصية الرئيسية في المقامات هي التي تروي خبرتها وتجاربها التي اكتسبتها من الاختلاط بأوساط اجتماعية مختلفة وفي لغة رصينة مثقلة بألوان شتى من فنون البلاغة.

ولقد انتقلت المقامات ـ وخاصة مقامات الحريري ـ إلى أسبانيا، وكثر مقلدوها والمعلقون عليها منذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي[٢٨]. ومن خلال المقامات عرف الأدب الأسباني إسناد الرواية إلى ضمير المتكلم أو البطل، والتي انتقلت بالتالي إلى فن القصص عند «دون خوان مانويل». كما توجد مصادفة تثير الدهشة بين عدد الأمثلة التي يتألف منها «الكوندي لوكانور» (إحدى وخمسون أمثولة) وبين عدد مقامات الهمزاني (إحدى وخمسون مقامة أيضا)، في حين تقل مقامات الحريري عن هذا العدد بمقامة واحدة فقط.

والنواحي الفنية التي عرضنا لها، تشير مرة أخرى إلى عمق تأثير الثقافة الإسلامية في «الكوندي لوكانور» الذي يعتبر مع مجموعة قصص «الليالي العشر Decamerone» للأديب الإيطالي بوكاتشيو (Boccaccio) أول إنتاج نثري تعرفه أوربا في الفن القصصي. وكتاب «دون خوان» يسبق نظيره الإيطالي بثلاث عشرة سنة على الأقل.

خاتمة

إن قضية التأثير العربي أو الإسلامي في الحضارة الغربية هي جد طريفة كما هي شائكة، وتحتاج إلى المزيد من الجهد والتفاني لسبر أغوارها، وتحديد أبعادها الحقيقية.

فبعد النفور الذي كانت تتسم به وجهة النظر الغربية تجاه كل ما هو متعلق بالعالم الإسلامي، بدأ عهد تكفل فيه النقد النزيه بإظهار فضل هذا العالم الذي حمل مشعل الحضارة لقرون عديدة. ووفقا للواقع التاريخي، فإن الضوء الساطع للحضارة الإسلامية فوق أرض أسبانيا المسلمة قد امتد شعاعه ليعم كل أنحاء أوربا في القرون الوسطى.

لقد شهدت شبه جزيرة أيبريا ـ خلال ما يزيد عن ثمانية قرون ـ التعايش المدهش لحضارتين مختلفين: إحداهما (الإسلامية) شديدة التقدم، والأخرى (المسيحية) غارقة في التخلف. ولقد تمخض هذا الاتصال النموذجي بين الحضارتين عن سرعة تخلق الأدب الأسباني، الذي ولد في حضن الحضارة الأم، وترعرع تحت كنفها. و«دون خوان مانويل» ليس إحدى هذه الحالات المحسوسة لتأثير الحضارة الإسلامية في الأدب الأسباني الوليد. فلكونه سياسيا وعماريا كان لزاما عليه أن يوثق علاقته بالعرب اللذين كانوا يعيشون فوق أرض الأندلس، سواء هدته استراتيجيته إلى التحالف معهم أو العمل ضدهم. ولكونه رجل أدب وابن أخ الملك ألفونسو العاشر (الملقب بالعالم) كان من الطبيعي معرفته للكتب التي تجلب إلى بلاط عمه وتترجم فيه.

وتظهر نتيجة هذا الاتصال المباشر ـ الحياتي والثقافي ـ في الروح العربية الإسلامية التي يتنسمها ـ دون أن يدري ـ والتي ساهمت في تشكيل وجدانه. وتطل هذه الروح برأسها في كل ما كتبه «دون خوان»، وتطفو على السطح في أفضل عمل له (الكوندي لوكانور). ويستمد العمل من الحضارة الإسلامية عناصر أسلوبية وفنية، مثل: إدراج حكايات ثانوية ـ فرعية داخل الإطار العام للقصة الرئيسية، طرح العديد من القضايا والمبادىء الأخلاقية من خلال أمثولات شعبية وجذابة، استخدام الحكم والأمثال والأقوال المأثورة لاستخلاص العبر والتركيز عليها، إسناد الرواية إلى ضمير المتكلم والتدخل المباشر للمؤلف فيما يكتب... إلخ.

ولا يقتصر تأثير الحضارة الإسلامية على العناصر الأسلوبية والفنية المشار إليها، بل يمتد إلى الموضوعات المعالجة والأفكار المطروحة حيث أن الكثير من «تيمات» الكتاب مستلهمة من التاريخ والعادات والتراث الإسلامي.

وهذا يؤكد أن أفضل نثر عرفته القرون الوسطى الأسبانية قد نهل وارتوى ـ مثل كثيرين غيره ـ من ينابيع الحضارة الإسلامية.

وقبل أن نضع نقطة النهاية لهذا البحث يبقى أن نشير إلى أن الموضوع المعالج فيه مازال مفتوحا أمام إضافات أخرى.. والله من وراء القصد.

الهوامش

(١) هذه الشواهد مستقاة من الكلمة التي ألقاها المستشرق «أنخل جونثالث بالنثيا» في الحفل الذي أعد لاستقباله كعضو في «أكاديمية التاريخ الأسبانية»

Angel Gonzalez Palencia: Influencia de la civilizacion arabe (discurso leido ante la Academia de la Historia, en la recepcion publica de Gonzalez Palencia). Madrid, Tipografia de Archivos, Olozaga, PP. 8-11.

(٢) Libro de los Estados, en Obras Completas de don Juan Manuel, edicion de Jose M. Blecua, Madrid, Gredos, 1981, P. 233.

(٣) Pierre Vilar: Historia de Espana (traduccion de Manuel Tunon de Lara), Paris, Librairie Espagnole, 1975, P. 15.

(٤) Angel Gonzalez Palencia: Historia de la literatura arabigo-espanola Barcelona, Labor, 1928, P. 314.

ويشارك «بالنثيا» في هذا الرأي كلاً من «بينديث بلايو»، «خوسيه ماريا كاسترو». انظر:

Jose Maria Castro G. Calvo: El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel. Barcelona, Instituto de Nebrija, 1945, P. 53.

(٥) Diego Marin: El elemento oriental en don Juan Manuel (Sintesis y revaluacion), en comparative literature, VII, Eugene, Oregon, 1955, PP. 1 y 2.

(٦) Jose Maria Castro y Calvo: El arte de gobernar... Ob. cit., pp. 40-41.

(٧) Diego Marin: El elemento oriental... art. cit., P.1.

(٨) "Escritores Didacticos de los siglos XIII y XIV" por Juan Antonio Tamayo. En: "Historia general de las literaturas Hispanicas", de Guillermo Diaz Plaja. Barcelona, Barna, 1949, P. 465.

(٩) Jose Maria Castro y Calvo: El arte de gobernar..., ob. cit., PP. 76-77.

(١٠) من هؤلاء النقاد الذين راجعنا نظرياتهم في هذا الصدد، نذكر، بالإضافة إلى الناقدين المشار إليهما في الهامش رقم (٨)، (٩) ـ مايلي:

Reinaldo Ayerbe - chaux: "el Conde Lucanor, Materia tradicional y originalidad Creadora". Madrid, Jose Porrua - Turanzas, 1975, PP. 1-29.

- J.M. Cacho Blecua y Maria Jesus Lacarra, en su prologo a la edicion de "Calila e Dimna". Madrid, Castalia, 1987, P. 35.

- Angel Valbuena Prat: Historia de la literatura espanola, Barcelona, Gustavo Gili, 1974, P. 187. (tomo I)

- Maria Rosa Lida: El Conde Lucanor (Ed. Alfonso I. Sotelo). Madrid, Catedra, 1989, P. 55.

(١١) للفرنسي «جاستون ماسبيرو» (١٨٤٦-١٩١٦) كتاب بعنوان: «القصص الشعبي في مصر القديمة» انظر: د. الطاهر أحمد مكي «القصة القصيرة»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨ (الطبعة الخامسة)، من ص ٢١ إلى ص ٢٤.

(١٢) Juan Antonio Tamayo: Escritores didacticos, art. cit., P. 455.

(١٣) Jose Amador de los Rios: Historia Critica de la literatura espanola. Madrid, Gredos, 1969, 3 tomo, PP. 525-526.

(١٤) "Calila e Dimna", (edicion: J.M. Cacho Blecua y Maria Jesus Lacarra). Madrid, Castalia, 1987, p. 355.

(١٥) المرجع السابق، ص١٥ .

(١٦) كليلة ودمنة (وضعها بيدبا الفيلسوف الهندي، وعربها بليغ العرب عبدالله بن المقفع). تحقيق: مصطفى لطفي المنفلوطي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤، ص٤٩-٥٠ .

(١٧) المرجع السابق، ص١٨ .

(١٨) المرجع السابق، ص٨٥.

(١٩) المرجع السابق، ص٨١.

(٢٠) المرجع السابق، ص٧٥.

(٢١) El Conde Lucanor (Ed. Alfonso I. Sotelo). Madrid, Catedra, 1989, P. 69.

(٢٢) Diego Marin: El elemento oriental... art. cit, P.7.

(٢٣) Americo Castro: Presencia del sultan Saladino en las literaturas romanicas, en: Semblanzas y estudios espanoles. Princeton, 1956, P. 21.

(٢٤) Diego Marin: El elemento oriental., art. cit., P. 9.

(٢٥) El Conde Lucanor, la edicion citada de Sotelo, P.90.

(٢٦) المرجع السابق، ص١٦١ .

(٢٧) المرجع السابق، ص٢٦٠ .

(٢٨) Vease Angel Gonzalez Palencia, "Historia de la literatura arabigo espanola", ob., cit., pp. 119-121/ "Moquenas y Risalas andaluces": (Traduccion y Estudios). Por: Fernando de la Granja. Instituto Hispano-arabe de cultura, Madrid, 1976, PP. XI y SS.

التوظيف السياسي للإسلام ومظاهر الوحدة والتنوع في مجتمع دمشق خلال الحكم العثماني

د. أحمد الأصفر*

تهدف الدراسة إلى توضيح الفروقات البيّنة بين ما يهدف إليه الإسلام من تعزيز القيم وتأكيد وحدة المجتمع وتعزيز أواصره والروابط بين أعضائه، وبين مايؤدي إليه التوظيف السياسي للدين كتعزيز أوجه التباين ومظاهر الفرقة والانقسام بين عناصر الجسد الواحد. وهو الأمر الذي يبرز واضحاً على امتداد مراحل متعددة من تاريخ المجتمع العربي عموماً، وفي تاريخ مدينة دمشق خلال فترة الحكم العثماني بشكل خاص. ويوضّح ذلك بجلاء أن الخطر الأكبر الذي أخذ يهدد بنيان الإسلام، ومجتمع المسلمين منذ فترة ليست قصيرة، إنما جاء من المسلمين أنفسهم، ومن خلال توظيفه للمصالح السياسية، على حساب المبادىء الكبرى التي قام على أساسها. ومن خلال التطبيق غير الواعي لأحكامه.

وسيتضمن البحث ستة محاور أساسية تتناول موضوعاته المختلفة، فيبحث المحور الأول في مفهوم النسق الديني وعملية التوظيف السياسي للدين، ويقدم عرضاً لأبرز اجتهادات الباحثين في علم الاجتماع المعاصر، وخاصة الاجتهادات المتعلقة بدراسة النسق الاجتماعي، بالإضافة إلى تحليل بنية النسق الديني في المجتمع الإسلامي

* أستاذ بقسم علم الاجتماع - كلية الآداب - جامعة دمشق.

ومكوّناته الأساسية . ويقدم المحور الثاني تحليلاً لمفهوم الدور وعلاقته بممارسة الفعل الاجتماعي، من خلال آراء أبرز علماء الاجتماع في هذا المجال، مثل «روبرت ميرتون»، و«تالكوت بارسونز» وغيرهما . ويعالج المحور الثالث جملة من المسائل المتعلقة بالتطور التاريخي لمدينة دمشق، والوظائف الأساسية للبنى المجتمعية فيها . كما يتناول المحور الرابع مجموعة من المؤشرات المتعلقة بالإدارة العثمانية للبلاد، ودورها في عملية التوظيف السياسي للمشاعر الدينية للحفاظ على السلطة، وتعزيز أواصر النظام السياسي، ويشرح المحور الخامس موقف الإدارة العثمانية من مسائل الضبط الاجتماعي، والأمن الاجتماعي ليدلل على أن اهتمام الدولة العثمانية كان ضعيفاً في هذا المجال . أما المحور السادس والأخير فيحلل بعض مظاهر الوحدة والتنوع في مدينة دمشق مع بدايات عصر النهضة . وينتهي البحث بقائمة المراجع المعتمدة في الدراسة .

أولاً: مفهوم النسق الديني وعملية التوظيف السياسي للدين

تأخذ التطبيقات العملية للشرائع في المجتمعات الإنسانية أشكالاً متعددة ترتبط بخصوصيات التجزئة الثقافية والحضارية للشعوب . وتنتظم في ممارسات اجتماعية، وأشكال من السلوك تأخذ شكل «نظم وأنساق» تتوافق مع طبيعة الوظائف المنوطة بها في إطار التنظيم الاجتماعي العام . وترمي إلى تلبية مجموعة الحاجات المادية والمعنوية للأفراد . وخاصة تلك التي تنجم عن تحولات الواقع الاقتصادي والاجتماعي، أو عن عمليات التطور التي يشهدها هذا الواقع .

وتقترب بنية النسق الخاص بالتطبيقات العملية للشرائع الدينية من الأنساق المتبقية في المجتمع، من حيث التركيب والوظائف، وتختلف عنها من حيث العناصر المكوّنة لها وطبيعتها وأشكالها . فالممارسات الدينية مبنية على مجموعة من القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية المستمدة من الشرائع، والتي تتفاعل مع تحولات الواقع وتلبي الحاجات المتجددة الناجمة عن ذلك . ويؤدي علماء التشريع الديني دوراً كبير الأهمية في بلورة وظائف الدين في إطار الظروف الاقتصادية والاجتماعية المتنوعة، الأمر الذي يساعد على تطوير وظيفة الدين ويجعله قادراً على تلبية الحاجات الأساسية والثانوية لأفراد المجتمع الواحد .

وعلى الرغم من القيود التي يصنفها علماء التشريع حول المعايير التي يُفترض الاعتماد عليها في تطوير الأحكام بغية عدم الخروج عن النص، وعن مضمونه، إلا أن التجارب العديدة تفيد بأن المعايير التي تعتمد لتطوير أحكام الشريعة غالباً ما تكون موجهة بفهم العلماء لمقتضيات المصلحة العامة، ولوازمها، بناء على خصوصيات التجارب التي شهدها كل منهم، وعلى خصوصيات التنشئة الاجتماعية والثقافية التي يعرفها . ويصعب أن نجد معايير واحدة قادرة على أن تكون ثابتة مع تبدل الأيام والظروف . الأمر الذي يفسر تعدد الاجتهادات وتباين آراء المجتهدين حتى في القضية الواحدة، والزمن الواحد .

ويترتب على ذلك أن الممارسات الدينية غالباً ما ترتبط باجتهادات العلماء، وغالباً ما يصبح للنسق الديني

وظيفة اقتصادية واجتماعية تقتضيها ظروف الواقع، ويبلورها علماء الدين استناداً إلى فهمهم لطبيعة العلاقة بين أحكام الشريعة كما هي مفهومة بالنسبة إليهم، وبين أحكام الواقع في تبدلاته وتغيراته، كما هي في حيز إدراكهم. ويدعو ذلك إلى ضرورة التمييز بين أحكام الدين كما هي في أبعادها المطلقة، وبين أحكام الدين كما هي في الممارسة العملية. ولابد لأي ممارسة من الممارسات أن تأخذ موقعاً ما بالنسبة إلى الأحكام المطلقة. فقد تتوافق معها، أو تتوافق نسبياً، أو تتعارض على نحو ما. وفي الحالات المختلفة لا يمكن للممارسة العملية أن تكون مطابقة تماماً للأحكام المطلقة.

وتصبح إمكانية التوظيف الاجتماعي والسياسي للدين، أو للنسق الديني بعد ذلك سهلة المنال، بحكم أن التطبيق العملي للشريعة يقوم في جوهره على الفهم النسبي للدين، وليس على الفهم المطلق الذي يتعذر تحققه في أرض الواقع. وعلى هذا قد يصبح للنسق الديني وظيفة أساسية تكمن في التكيف مع الواقع، والعمل على تلبية حاجات الناس وتوفير الظروف المناسبة لعيشهم على أساس الأمر الواقع. أو تصبح له وظيفة أخرى تكمن في العمل على تغيير الواقع والثورة عليه. على أساس ما ينبغي أن يكون.

أ- التحليل الوظيفي ومفهوم النسق في الدراسات الاجتماعية

يقوم النسق الديني، شأنه في ذلك شأن الأنساق الأخرى في الحياة الاجتماعية، على مجموعة من العناصر يستطيع من خلالها أن يؤدي الوظائف المنوطة به، ونلاحظ من خلال هذه العناصر أن الإنسان يلعب دور الفاعل، بوعي تارة، وبدون وعي تارة أخرى. فمكونات النظام، كما يجد ذلك «تالكوت بارسونز»، وهو من أبرز أعلام الفكر الوظيفي في الوقت الراهن، مؤلفة من الأدوار (Les rôles)، والجماعات (Les Collectivites)، والمعايير (Les normes)، والقيم (Les valeures) (Rocher, 1968, p2 10).

أما الأدوار فيقصد بها عادة، مجموعة الأعمال وأنماط السلوك المتوقعة من شخص وهو في موقع محدد، فما أن تتصور شخصاً ما وهو في موقعه كأستاذ حتى يترتب على ذلك مجموعة من التصورات المرتبطة بذلك الموقع، وما أن تتصور ذلك الشخص وهو أب ورب أسرة حتى تتولد في الذهن مجموعة أخرى من التصورات قد تكون مناقضة تماماً للأولى، ومخالفة لها. فلكل شخص مواقع مختلفة، وبالتالي له أدوار متعددة. ويُعد فهم هذه الأدوار ضرورة من ضرورات فهم آلية التنظيم وعمله.

وتعرف الجماعات بأنها ذات الأشخاص والأفراد المعنيين بأهداف التنظيم والفاعلين فيه. فنحن لا نستطيع تصور النسق الديني بمعزل عن أشخاص يمارسون العبادة، وأشخاص يتولون عملية التوجيه، والتعليم، والإرشاد وممارسة الاجتهادات الفقهية التي يتحدد في ضوئها المسموح به والممنوع، أو الحلال والحرام. وتأتي هذه الممارسات متوافقة مع الأدوار المنوطة بالأشخاص المذكورين تبعاً لمواقعهم في النسق الديني.

ويعرف «سميث» الجماعة الاجتماعية بأنها وحدة تتكون من عدد من الأشخاص يتوفر لديهم الإدراك الحسي الكلي بوحدتهم ولديهم القدرة على التفاعل. ويضع «ماكروجبل» الشروط الرئيسية للجماعة من وجهة نظره (بهجت، د. ت، ص ١٣) ويجد ذلك في ضرورة وجود بعض العناصر المستمرة في حياة الجماعة. ووعي الأعضاء بطبيعة الجماعة الجوهرية وأغراضها. وتفاعل الجماعة مع غيرها من الجماعات المماثلة. ووجود قواعد تحدد العلاقات بين الأعضاء. بالإضافة إلى وجود بناء يدل على تنوع الوظائف وتوزيعها بين أعضاء الجماعة.

ومن مجموعة التعاريف المرتبطة بمفهوم الجماعة يستخلص الدكتور محمد بهجت صالح «بهجت، د. ت، ص١٣» جملة من العناصر المتعلقة بهذا المفهوم منها:

١ - تمثل الجماعة عدداً محدوداً يتكون من فردين أو أكثر تربطهم علاقات تتسم بتفاعل سيكولوجي، وتنشأ بينهم روابط اجتماعية متميزة.

٢ - تعني الجماعة بمفهومها العلمي أن ارتباط الأعضاء مع بعضهم بعضاً في علاقات اجتماعية نتيجة للتفاعل تهدف حتماً إلى تحقيق غرض معين من ارتباطهم، وتحقيق هذا الغرض يمثل إشباعاً لأعضائها.

٣ - إن علاقات الأعضاء في الجماعة تتضمن عمليتي الأخذ والعطاء، أو بمعنى آخر الاعتمادية المتبادلة بين أعضاء الجماعة.

٤ - يؤدي تكوين بناء الجماعة وما يتضمنه من أدوار ومراكز هرمية إلى تمييز محدد للجماعة نتيجة للتأثير المتبادل بين هؤلاء الأعضاء، ونتيجة لتلك التأثيرات تتعدل شخصية كل فرد فيها.

٥ - يؤدي تكوين بناء الجماعة إلى تقنين مجموعة من القيم والمعايير التي تحدد أسلوبها ومسارها وتميزها عن الجماعات.

كما يُفهم من المعايير بأنها تلك الأحكام التي تقرر في ضوئها صلاحية هذا السلوك أو عدم صلاحيته، وتوافقه مع قيمة من القيم الاجتماعية التي تنطوي عليها المنظومة الثقافية والحضارية، وهي ترتبط بخصوصية المجتمعات التي تنتشر فيها، وبخصوصية التجارب التاريخية التي عرفتها. لذلك تكتسب المعايير صفة اجتماعية تجعلها تختلف بين آن وآخر، وبين مجتمع وغيره.

أما القيم فهي الأكثر شمولاً، وتشترك فيها المجتمعات الإنسانية كافة، فالعدل والمساواة، والخير، والمحبة، قيم لا تختلف في مضمونها بين مجتمع وآخر، أو ضمن المجتمع الواحد بين آن وآخر. وهي تتصل بطموحات الإنسان ومشاعره التي عملت على تكوينها تجاربه الواسعة، ومظاهر الظلم والعدوان التي يمارسها بعض الناس على بعضهم الآخر.

ويميز «البورت وفرنون» بين ستة أشكال أساسية للقيم تنتشر في المنظومات الاجتماعية هي: القيمة الاقتصادية، وتهتم بالنواحي المادية. والقيمة النظرية، وتهتم بالحقيقة والمعرفة. والقيمة الاجتماعية، وتهتم بالنواحي الاجتماعية. والقيمة الدينية، وتهتم بالنواحي الدينية والمعتقدات. والقيمة الجمالية، وتهتم بالشكل والتناسق. والقيمة السياسية، وتهتم بالمركز الاجتماعي والسلطة «أبو النيل، ١٩٨٥، ص٢٣٠».

ويمكن توضيح الفارق بين القيم الاجتماعية والمعايير الاجتماعية من خلال المقارنة بينهما، فالقيم تتصل على نحو من الأنحاء بعالم الإطلاق، أما المعايير فتتعلق بالممارسات الفعلية للأفراد. لنأخذ على سبيل المثال مفهوم العدل فنجد أن كل المجتمعات الإنسانية تقر به كقيمة إنسانية مطلقة وتدافع عنه، وهو بمثابة موجه أساسي لعدد كبير من التصرفات والممارسات اليومية، وهو لا يحظى بقيمة تقل أو تزيد في مجتمع من المجتمعات عما هي عليه في المجتمعات الأخرى. وما يقال في العدل يقال في الحرية أيضاً. غير أن التطبيق العملي لكلا المفهومين يختلف تماماً بين المجتمعات، ويرتبط بسلم المعايير الاجتماعية التي تنطوي عليها المنظومات الثقافية والحضارية في كل تنظيم اجتماعي.

وفي ضوء هذا التصور لمفهوم النسق نستطيع توضيح عناصر النسق الديني الإسلامي وكيفية تفاعله في توجيه النسق نحو الغايات التي يسعى إليها الدين أو يعارضها.

ب- مكوّنات النسق الديني في المجتمع الإسلامي

يتألف النسق الديني الإسلامي العربي من أربع مكونات أساسية يمكن إجمالها على الشكل التالي:

١- القيم

تعد القيم الإنسانية في أبعادها المطلقة بمثابة الأساس الذي قامت عليه الديانات السماوية الثلاث، مع أن انتشار هذه القيم يعود إلى ما قبل ذلك بزمن طويل. لقد عرف الإنسان مفاهيم الخير والحق والعدل والحرية والمساواة منذ أمد طويل، وتكشف الدراسات التاريخية أن الديانات القديمة والتشريعات التي صنعها الإنسان في الماضي كانت تنطوي على ذات المبادىء والقيم التي تجسد طموحات الإنسان وآماله على مدار تاريخه الطويل، والتي نتجت عن معاناته الكبيرة من جراء اعتداء بعض الناس على بعضهم الآخر، ومن جراء ممارسة بعضهم للظلم الاجتماعي إزاء غيرهم. لذلك أخذت الديانات القديمة تستقطب الناس لما تنطوي عليه من مبادىء وقيم تتفاعل مع مشاعرهم وعواطفهم وطموحاتهم، حتى أصبحت هذه القيم بمثابة المبادىء والمعايير التي تحدد مستوى إيمان الفرد ومقدار تمثله لأحكام الدين.

ويقوم الإسلام على هذه القيم، شأنه في ذلك شأن الديانات السماوية الأخرى، إلى درجة أنه جعلها معياراً للإيمان، وسبباً من أسباب المكافأة التي وعد الله بها المتقين والصادقين. ويبين القرآن الكريم ذلك الموقع المتميز الذي تحظى به هذه القيم، وذلك الموقع الذي يحظى به من يتمثل هذه القيم التمثل الصحيح.

فالإسلام بهذا المعنى ينطوي على مبادىء وقيم أخلاقية واجتماعية هي ذاتها قيم الإنسان ومبادئه، وهي المستمدة من طموحاته وآماله التي تكونت لديه عبر آلاف السنين. وقد جعلها الإسلام معياراً للإيمان، تأكيداً لأهميتها في توثيق العلاقات الاجتماعية، ونفي الظلم، وإحقاق الحق، وإقامة العدل في الأرض. وهي جميعاً من القيم التي تؤكد عليها الحضارات الإنسانية على اختلاف أشكالها وتعدد تجاربها.

٢- المعايير

ترمي المعايير الاجتماعية إلى تحديد الوسائل والأدوات التي تساعد على تطبيق المبادىء الأخلاقية والقيم الإنسانية وفق ظروف المجتمع وخصائص تطوره. فالإيمان بالحرية أو العدالة شيء والعمل على تحقيقها شيء آخر. وقد يتفق عشرات بل مئات الأشخاص حول أهمية العدل وضرورته في الحياة الاجتماعية، ولا تتفاوت قيمته بين شخص وآخر. غير أن التطبيق العملي له كثيراً ما يأخذ أشكالاً تختلف باختلاف المجتمعات، وباختلاف الأشخاص، وحتى على مستوى الشخص الواحد بين آن وآخر. لأن التطبيق يرتبط بالممارسة وبالظروف المحيطة، وبالمعايير التي يستخلصها الإنسان من تجاربه. فالسعي إلى تحقيق الحق، وإقامة العدل في ظروف غير مناسبة قد يؤدي إلى مزيد من مظاهر الظلم والعدوان. مما يجعل هذا السعي محكوماً بظروف الواقع. لذلك تنشأ مجموعة من المعايير التي تحكم على سلامة هذا السلوك أو ذاك، وصلاحية هذا الفعل أو غيره على أساس ما ينتجه الواقع من ظروف وملابسات غير معروفة قد تؤدي بالفعل إلى عكس ما هو مطلوب، وتصل بالفاعل إلى نتائج لم تكن في حساباته.

ويؤدي التراكم المعرفي للتجارب المتنوعة التي تشهدها المجتمعات إلى تأكيد مجموعة من المعايير التي تساعد على تحقيق القيم، وتوضيح الوسائل التي من شأنها أن تؤدي إلى نتائج غير متوقعة. فالاستئثار بالشيء صفة لا تتوافق ومعايير الأخلاق حتى ولو كانت مبنية على الحق. خاصة إذا ما ترتب على ذلك ضرر مادي أو معنوي بأفراد آخرين. ويقتضي ذلك أن ترتبط المطالبة بالحقوق بالظروف المناسبة التي تساعد على تحقيق مفهوم العدالة كما ينبغي من حيث المضمون، لا من حيث الشكل. وهنا تبرز مشكلة متى يطالب الإنسان بحقوقه؟ ومتى يتنازل عنها؟ هل يخضع ذلك للقيم المطلقة أو للمعايير التي تأخذ بعين الاعتبار ظروف الواقع وملابساته.

وفي ذلك تكمن أهمية التشريع الذي يبين الوسائل والأدوات والطرق التي يستطيع كل فرد من خلالها أن يبلغ حقوقه. دون أن يلجأ بمفرده إلى القيم المطلقة. فإذا كان العدل يقتضي أن يأخذ الإنسان ما سلب منه، فإن المعايير الاجتماعية تمنعه أن يأخذ هذه الحقوق بطرق فردية، قد تسهم في تعزيز مظاهر الظلم في المجتمع وتحول دون تحقيق العدالة.

وتشمل أحكام التشريع الإسلامي قوانين ومعايير ونظم من شأنها أن تحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الناس، في ضوء القيم العامة التي بني الإسلام على أساسها، وهي قيم الخير والعدل والمساواة، وغيرها . . . وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تبين طبيعة الحقوق والواجبات المفروضة على الإنسان وهو في كل موقع من المواقع التي يشغلها في التنظيم الاجتماعي، وفي كل دور يؤديه في ذلك النظام. ومثال ذلك قوله عز وجل ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾.

فإذا ما تمثل الناس القيم الإنسانية أحسن تمثل، وأخذوا يمارسون أحكام الشريعة في ضوء تلك القيم كانوا مسلمين بالضرورة، وكانوا قادرين على أن يحققوا المبادئ الأخلاقية والقيمية في أرض الواقع أحسن تحقيق، مما يساعدهم كثيراً في نشر الإسلام، وتطوير المجتمع الإسلامي.

٣- الجماعات

يختلف أبناء المجتمع الواحد بالنسبة إلى النسق الديني تبعاً لمواقعهم الاجتماعية فيه. وينقسمون في ذلك إلى جماعات تتمايز بمستويات معرفتها وعلومها وثقافاتها، لذلك تتباين الأدوار المنوطة بكل فئة، وتختلف الوظائف التي يمكن أن تؤديها للحفاظ على بنية النسق وتحقيق أهدافه. ويتطلب قيام الجماعة وضعاً معيناً يساعد على وجود صلات اجتماعية بين الأفراد، وتأثيرات متبادلة بحيث يؤثر كل منهم في الآخر، تبعاً لموقعه في النسق الديني، وتبعاً لجملة من الخصائص التي تصف كلاً منها. ويقتضي ذلك في أغلب الأحيان وجود مصالح مشتركة بين الأفراد، وطموحات وأهداف وحوافز تدفعهم إلى عمليات التواصل «الطقي، د. ت، ص٤٤». وفي إطار النسق الديني في المجتمع الإسلامي يمكن أن نميز بين الجماعات على أساس مواقعها في التنظيمات الاجتماعية، وعلى أساس أشكال ارتباطها بالنسق الديني، وما تؤديه من أعمال، وذلك على الأسس التالية:

(١) مجموعة العلماء والمشرعين

وهي المجموعة التي تأخذ على عاتقها توضيح أمور التشريع وبيان الحلال والحرام في أمور الدين، وغالباً ما تتصف هذه المجموعة باكتسابها للمعارف الدينية بطرق ووسائل متعارف عليها، ومتفق على أهميتها. وتعمل هذه المجموعة على استخلاص الأحكام المناسبة للقضايا المتنوعة من مصادر التشريع الإسلامي المتمثلة بالقرآن

الكريم، والحديث النبوي الشريف والإجماع، والقياس، وحجة العقل وخلافه . . . وتحظى هذه المجموعة بموقع اجتماعي متميز يجعلها قادرة على استقطاب الناس والتفافهم حولها بحكم تفوقها في المعارف الدينية، وطرق استنباط الأحكام. بالإضافة إلى إحساس عامة الناس بالحاجة إليها، وعدم قدرتهم على الاستغناء عنها.

(٢) جماعات الضغط السياسي

وهي المجموعة من الأشخاص التي تتولى مقاليد السلطة السياسية في المجتمع. وتكمن أهميتها بالنسبة إلى النسق الديني في الأهداف التي تتوخاها لهذا النسق، والمتمثلة بتوجيهه نحو المسار الذي يضمن لها حفظ النظام، وتحقيق الاستقرار، وتعود إليها المصلحة الأولى في توظيف الدين وتوجيه المشاعر. فهي لا تقف موقف الحياد إزاء التشريعات والأحكام التي يستخلصها علماء الشريعة، إنما تعمل جاهدة على المشاركة والتأثير والتوجيه بطرق متعددة. مباشرة أحياناً وغير مباشرة تبعاً للخصائص التي تصف كل من العلماء والحكام وتميزهم في ظروف معطاة.

(٣) جماعات الضغط الاقتصادي

والمقصود بذلك تلك الجماعات من الناس التي تهيمن على النشاطات الاقتصادية والفعاليات الإنتاجية في المجتمع، كفئات التجار وملاك الأراضي، والعقارات وغيرهم.. . وتكمن أهمية هذه الجماعات بالنسبة إلى النسق الديني في كونها تعمل جاهدة أيضاً لتوجيه النسق تبعاً لمصالحها المادية والاقتصادية. وتستخدم في سبيل ذلك مجموعة الوسائل المتاحة لها، كممارسة الضغوط المعنوية والأدبية والمادية على مجموعة العلماء والمشرعين من خلال بذل الهدايا والعطاءات والولائم وغيرها....

(٤) جماعات المتدينين

وهي الجماعات التي تتفاعل مع أحكام الشريعة كغاية بذاتها، للعمل على تطبيقها، وتنفيذ أحكامها. وتلعب العواطف والمشاعر بالنسبة إلى هذه الفئة دوراً أساسياً، وخاصة في مناقشتها لأحكام التشريع، وقليلاً ماتضع أياً من الأحكام موضع نقد ونقاش. ويغلب على أفرادها طابع التسليم بما تقره جماعة العلماء والمشرعين، ولا تجد أية ضرورة لإعادة النظر في مضمون أي حكم أو معيار ديني أقره هذا المجتهد أو ذاك.

٤ ـ الأدوار

يستخدم مفهوم الدور للدلالة على أنماط السلوك المتوقعة من هذه المجموعة أو تلك، وهي تنقسم في إطار النسق الديني الإسلامي تبعاً لأنواع الجماعات. فهناك الدور الذي تؤديه مجموعة العلماء والمشرعين، وهناك الدور الذي تؤديه جماعات الضغط السياسي، وكذلك الدور الذي تؤديه جماعات الضغط الاقتصادي، وأخيراً هناك الدور الذي تؤديه جماعات المتدينين.

فالدور المتوقع من جماعات العلماء والمشرعين أن يتتبعوا تطور الأحداث وطبيعة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ورصد أبعادها، ومن ثم التعرف على حاجات الناس ولوازم تطورهم وتحسين أحوالهم واستخلاص الأحكام الشرعية التي تناسب الظروف والمراحل المختلفة. وكل ذلك في ضوء تصوراتهم لوحدة المجتمع الإسلامي وتماسك عناصره وتحقيق أهدافه. وبالتالي فالوظيفة الاقتصادية والاجتماعية المنوطة بهم تكمن في منح النسق الديني قدرته على الاستمرارية والتواصل والتفاعل مع الواقع المتبدل، والبحث عن الوسائل التي

تضمن تفاعل الناس مع تحولات الواقع على أساس القواعد الشرعية التي تتوافق مع أحكام الدين ولا تناقضه.

وإلى جانب ذلك تعمل جماعات الضغط السياسي، على ممارسة الأعمال والتصرفات التي من شأنها توظيف الدين لأهداف التنظيم السياسي، وتحقيق الاستقرار والتوازن السياسيين دون اضطرابات ومشكلات تهدد أمن الدولة، وأمن المجتمع. ولا يتاح ذلك على نحو فعال ما لم يتم التنسيق مع مجموعات العلماء والمشرعين الذين يلعبون القادة بالنسبة لجماعات المتدينين، بحكم ما يتميزون به من نفوذ ومكانة معنوية في نفوسهم.

أما جماعات الضغط الاقتصادي، فلها شأن قريب من جماعات الضغط السياسي، من حيث المصالح والأهداف، فهي تسعى جاهدة لتوظيف النسق الديني أيضاً لمصالحها الاقتصادية والمادية من خلال التنسيق مع علماء التشريع، والتأثير عليهم، وإبداء الاجتهادات الفقهية المناسبة لمصالحها. وكثيراً ما يجتهد عدد كبير من الاقتصاديين في دراسة التشريع الإسلامي بغية توضيح الأحكام التي من شأنها أن تعزز الواقع الاقتصادي على نحو من الأنحاء يتحقق من خلاله ضمان المصالح والمنافع والعوائد التجارية لجماعات اقتصادية دون أخرى.

وأخيراً، تبرز مجموعة من الأدوار المتوقعة للجماعات المتدينة التي تنظر إلى الدين كغاية بذاته، والتي تجعل من أحكام الشريعة كما يوضحها العلماء المعتبين بذلك أساساً لتصرفاتها، وممارساتها اليومية، ولأشكال الفعل الذي تمارسه على الدوام. وهي تهدف من وراء ذلك إلى التقرب من الله عز وجل، والابتعاد عما حرمه، ونهى عنه. لذلك غالباً ما تقوم ممارساتها وأشكال فعلها على مبدأ التسليم بما يقره علماء التشريع، دون أن تكون هناك مشاركة عقلية فعلية بإنتاج هذه الأحكام وتكوينها. وغالباً ما تكون العواطف والمشاعر هي الأساس الذي تبنى عليه أنماط السلوك.

ثانياً: الدور الاجتماعي وممارسة الفعل

تمارس كل جماعة من الجماعات المشار إليها الأدوار المتوقعة منها على شكل أفعال اجتماعية تحقق من خلالها التأثير المطلوب في الجماعات الأخرى، فالاجتهاد الذي تمارسه جماعة العلماء والمشرعين، فعل اجتماعي يخضع لمجموعة واسعة من العوامل والظروف التي تؤثر فيه، مثل العوامل الذاتية المتعلقة بشخص الفاعل، والعوامل الموضوعية المتعلقة بالظروف المحيطة. وكذلك الحال بالنسبة لجماعات الضغط السياسي، وجماعات الضغط الاقتصادي. حيث تأخذ محاولات التأثير على اجتهادات الفقهاء أشكال الفعل الاجتماعي الموجهة لأهداف محددة وواضحة في ذهن الفاعلين.

وتزخر أدبيات التحليل الوظيفي بدراسات موسعة لمسألة التنظيم بأشكاله المختلفة، وميادين عمله المتنوعة، وتعد دراسات كل من «روبرت ميرتون» و«ألفن جولدنر» و «تالكوت بارسونز» من أكثر الدراسات شهرة في هذا المجال، كما تعد أعمال «فيليب سيليزنيك» و «روبرت كان» وغيرهم من الدراسات الأساسية التي قامت في جوهرها على مبادىء التحليل الوظيفي. ويكفي أن نشير إلى أهم هذه الدراسات للإشارة إلى تنوع اتجاهات النظرية الاجتماعية في دراسة السلوك الإنساني داخل التنظيم الاجتماعي.

يقيم «روبرت ميرتون» تفسيره للسلوك الاجتماعي بشكل عام، على مقدار التطابق بين الأهداف الثقافية السائدة في عصر ما، والمعايير المستخدمة كوسائل مشروعة لتحقيق تلك الأهداف. وهو بذلك يميز بين

الأهداف الثقافية والحضارية من جهة، والقيم والمعايير الناظمة لتحقيق تلك الأهداف من جهة أخرى (Chazel, P 125) . . . وعلى أساس ذلك يصبح تحقيق الهدف على غاية من الصعوبة ما لم تتطابق معه المعايير والقيم المستحدثة لتحقيقه، وتناسبه على نحو كامل، فالقيم المعطاة للسلوك العلماني في المجتمعات الحديثة، مثلاً، لا تنفصل عن طبيعة الأهداف العامة لتلك المجتمعات، والتي تكمن في العمل على تحقيق المساواة بين المواطنين على مستوى الحقوق والواجبات بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية، أو القبلية، أو العشائرية. كما أن القيمة المعطاة للعلم في مجتمع محدد لا تنفصل أيضاً عن الأهداف الرامية إلى تأكيد وظيفته في التنمية المجتمعية، وتعزيز مسارات نموه الخاص.

ويرى «ميرتون» في هذا الإطار، ومن خلال دراسته لظاهرة الانحراف أن هذه الظاهرة تنتج بشكل أساسي عن الفصل بين الأهداف الثقافية السائدة من جهة، والوسائل المشروعة المتاحة أمام الفاعلين من جهة أخرى (Chazel, 1985, P 125).

فالتأكيد على قيمة إيجابية للسلوك العلماني في مجتمع يقوم على أساس انتماءات غير علمانية «دينية أو عشائرية. . . » يعد انحرافاً عن أهداف المجتمع ومساراته، كما أن التأكيد على قيمة العمل، واعتباره العنصر الأساسي في عملية الإنتاج هو انحراف عن القيم التي تؤكدها النظم الرأسمالية. وعلى أساس ذلك فإن كل سلوك أو تصرف للأفراد لا يقوم على المعايير والقواعد التي تتوافق وأهداف المجتمع الثقافية والحضارية هو سلوك منحرف.

وتأسيساً على ذلك يرى «ميرتون» أن للمعايير والقواعد، وأنماط السلوك المرتبطة بها وظائف مختلفة، يرتبط بعضها إيجابياً بتحقيق تلك الأهداف، بينما يرتبط بعضها الآخر سلبياً. ويستخدم «ميرتون» في هذا الإطار ثلاثة مفاهيم أساسية للتحليل هي: الوظائف الكامنة، أو غير المتوقعة، مقابل الوظائف الظاهرة. ثم المعوقات الوظيفية مقابل الوظيفية، وأخيراً البدائل الوظيفية. ويذهب «ميرتون» إلى أن المجتمع قادر على العمل بحكم شكل التنظيم الذي يتخذه «الحسيني، ١٩٧٥، ص٨٣».

ويحاول «ميرتون» أن يضع بصورة مفصلة افتراضات أساسية للتحليل الوظيفي تساعد على فهم الظواهر الاجتماعية، وأنماط السلوك الإنساني، وأشكال الفعل يتلخص أهمها بما يلي (Patrick 1984, P 1088) :

١ ـ إن لكل عنصر أو جزء في كل، وظيفة أساسية مرتبطة به. وقد يكون هذا الكل نظاماً اجتماعياً أو ثقافياً.

٢ ـ تأخذ الوظيفة المتعلقة بكل جزء أو عنصر شكلاً ظاهراً، أو كامناً.

٣ ـ كل العناصر ضرورية بالنسبة إلى المنظومة، بصرف النظر عن طبيعة وظيفتها.

وبذلك تقوم النظرية الوظيفية حسب رأي «ميرتون» على أساس الوحدة الوظيفية للمجتمع، وضرورة العناصر الثقافية في تلك الوحدة، وإمكانية شمول التحليل الوظيفي للواقع الاجتماعي والثقافي (Boudon, 1975, P 430).

كما يشكل مفهوم الفعل الاجتماعي بالنسبة إلى «تالكوت بارسونز» محوراً أساسياً في مجمل الدراسات التي أعدها، والنشاطات العلمية التي قام بها، ويمكن تلمس الأصول الفكرية لنظريته في دراسات عديدة سابقة كانت من أهمها دراسات «ماكس فيبر» و«أميل دركهايم». وقام بترجمة بعض دراسات «ماكس فيبر» إلى

الانكليزية، وطوّر العدد الكبير منها، كما تجاوزت أبحاثه موضوعات علم الاجتماع لتشمل جوانب أخرى تتصل بالاقتصاد والأنثروبولوجيا والسياسة. وتعد أعماله من أكثر الدراسات الوظيفية التي تناولت مفهوم الفعل عمقاً؛ فدرس الشروط التي تحافظ في إطارها الوحدة الدينامية للمجتمع على ذاتها، وتشكل نفسها على الرغم من التوجهات الاجتماعية الواسعة التي تضمها (Tourine, 1971, p: 124). وبذلك يحافظ «بارسونز» على التوجه العام لنظريته القائم على مفهوم الاستقرار الاجتماعي والتوازن، وهو المبدأ الذي وجّه ـ إلى حد كبير ـ دراسات (دركهايم) و(رادكليف براون) وغيرهما.

وتقوم منظومة الفعل الاجتماعي برأي «بارسونز» على أربع منظومات فرعية تتدرج من المنظومة العضوية إلى المنظومة الشخصية، ثم المنظومة الاجتماعية، وأخيراً المنظومة الحضارية، وتقع منظومة الفعل الاجتماعي بمنظوماتها الأربع بين حدي الحقيقة المطلقة، من جهة، والواقع المادي، من جهة أخرى. وبينما تقترب المنظومة العضوية من الواقع المادي تكون المنظومة الحضارية على تماس مع الحقيقة المطلقة «الأخرس، ١٩٨٣، ص١٦٨».

١ ـ المنظومة العضوية، وتقع على عاتقها مهمة التكيف مع الظروف المحيطة، وأهم ما يميزها ما يسمى بنمط الأنواع، أي الخصائص العامة التي تميز النوع الواحد عن أنواع حية أخرى. وفي هذا الإطار لا توجد أهمية تذكر للفروقات الفردية القائمة بين عناصر النوع الواحد. وتتفاعل المنظومة العضوية مع المحيط خلال حياة الكائن الحي، وهي تتكون من تركيب وراثي ينطوي على توجه صام يتطور في بنى تشريحية خاصة، وآليات فسيولوجية، وأنماط سلوكية، تتفاعل جميعاً مع العوامل المحيطة خلال حياته العضوية.

٢ ـ المنظومة الشخصية، وهي شخصية السلوك المتعلم والمكتسب، وترمي إلى تحقيق أهداف المنظومة الشاملة، فهي الأداة الأولية لممارسة الفعل الإنساني لكونها قادرة على التعلم. لذلك تعد منظومة مستقلة بالمستوى التحليلي ومرتبطة بالمنظومة العضوية والمنظومة الحضارية. ولما كان التعلم يتم في إطار منظومة حضارية فإن القسم المشترك بين المنظومتين «الحضارية والشخصية» يرتبط بسمات معينة مثل اللغة، والرموز، والأسس المعيارية... وعلى الرغم من هذا التشابك تبقى المنظومة الشخصية منظومة مستقلة، ولها أبعاد محددة.

٣ ـ المنظومة الاجتماعية، وهي تشكل البعد المتوسط الذي يربط المنظومتين الشخصية والحضارية، ويمكن تسميتها أيضاً بمنظومة التفاعل الاجتماعي. ومن مجالات عملها توحيد العناصر المكوّنة لمنظومة الفعل العامة ودمجها، وتحقيق وظيفة التكامل بين وظائف تلك العناصر. وتنتج هذه المنظومة عن تفاعل الأفراد بوصفهم فاعلين، لهم طموحاتهم وأهدافهم، وأفكارهم، ومواقفهم، ومنفعلين ببعضهم بعضاً ضمن محيط منظومات الفعل الأخرى. وتكمن أهمية هذه المنظومة برأي «بارسونز» في كونها تشكل أصل النظام في الحياة الاجتماعية، وبدونها يعود الإنسان إلى حياة الفوضى والعدوان.

٤ ـ المنظومة الحضارية، وهي أعلى مستويات منظومة الفعل الإنساني، وتتضمن المعاني والقواعد والدساتير اللغوية والمعيارية، وتعد هذه المنظومة نتاجاً للتفاعل الاجتماعي المستمر، ولا تتغير أنماطها الأساسية إلا خلال مراحل تمتد لأجيال عدة تتقاسمها جماعات كبيرة نسبياً، ويقتصر دور الفرد فيها على مساهمات هامشية يمكن

أن تكون مفيدة وبناءة. لذلك تتصف منظومة الفعل التي يقدمها النموذج الحضاري بثبات بنيوي راسخ، وتكون هذه المنظومة على تماس مباشر مع عالم الأفكار والمثل أو ما يطلق عليه اسم الحقيقة المطلقة.

ويذهب «بارسونز» إلى توضيح مسألة التكامل بين الأفراد والجماعات في التنظيم، فيشير إلى أن هذا التكامل يتحقق من خلال النسق القيمي السائد في المجتمع، ومن خلال أهداف التنظيم الاجتماعي نفسه، وتتأكد عملية التكامل من خلال أنماط معيارية محددة تنظم العمليات المختلفة التي يتم من خلالها مواجهة المتطلبات الوظيفية التي تفرضها المنظومة. أما المتطلبات الوظيفية التي يتعين على كل منظومة مواجهتها بغية المحافظة على بقائها فتتمثل بالعناصر التالية: المواءمة، وتحقيق الأهداف. وهما مطلبان يتعلقان مباشرة بعلاقة النسق بالبيئة المحيطة به. ثم التكامل، والكمون. وهم مطلبان يرتبطان بالظروف الداخلية للنسق. وتعمل كل منظومة، وبمختلف المستويات على تلبية هذه المتطلبات وضمان تحقيقها للمحافظة على الأداء الوظيفي في إطار المنظومة الأوسع «الحسيني، ١٩٧٥، ص: ٤٧٧.

إن الفاعل كما يراه «بارسونز»، فرداً كان أم جماعة يتجه نحو موضوع محدد، بالوعي والرغبة، لذلك يركز «بارسونز» انتباهه على سلوك الفاعل، وعلى الخيارات التي يفترضها كل فعل، لأن هذه تحدد في وقت محدد اتجاه الفاعل، وشكل الموضوع المطروح، فضلاً عن قائمة الخيارات التي تميز كل الأفعال (Tourin, 1984, p 223).

ومع ذلك فالفرد لا يشكل الجزء البسيط الذي لا يتجزأ بالنسبة إلى المجتمعات الإنسانية بشكل عام، إنما يتكون هذا الجزء من الفعل مهما كان نوعه، وهو يقوم على أسس حضارية مثل «المعايير والرموز والقيم» ودون ذلك لا يمكن أن يكون الفعل مفهوماً. ويميز «بارسونز» بين خمسة خيارات ترتبط بالفعل وهي تشكل جزءاً من نظريته، وتكون هذه الخيارات من المقابلات التالية (Boudon, 1975, p 9145):

- العاطفة مقابل الحيادية العاطفية.
- الاتجاه نحو الجماعة مقابل الاتجاه نحو الأنانية.
- العمومية مقابل الخصوصية.
- الأداء مقابل النوعية.
- التخصص مقابل الانتشار.

وتأسيساً على ذلك نلاحظ أن «بارسونز» يرمي بشكل واضح إلى تأكيد مسألة التوافق بين الأطر المحددة للفعل الاجتماعي والمنظومات العامة للمجتمع. ومن خلال الترابط المشار إليه بين المنظومة الحضارية والمنظومة الشخصية، ومن خلال الدور أو الإسهام الذي تؤديه المنظومة الاجتماعية في تأكيد العلاقة بين المنظومتين السابقتين تصبح إمكانية قيام الفرد بفعل اجتماعي يخرج عن أطر المنظومة الاجتماعية ولوازم نموها.

وبتحليل عناصر المنظومة التي طوّرها «بارسونز» نتلمس الأصول الفكرية لهذه النظرية، خاصة فيما يتعلق بأعمال كل من «ماكس فيبر» و«أميل دركهايم»، حيث أكد الأول على مفهوم الفعل الإنساني، والمعاني الأساسية له المستمدة من الجو القيمي السائد. وقد تجلى أثر هذا التوجه في تحليلات «بارسونز» المتنوعة وخاصة في سياق تأكيده على اعتبار الفعل محوراً للدراسة من جهة، وفي إطار تأكيده على مسألة المعنى المستمد من المنظومة الحضارية من جهة أخرى. أما ما يخص ارتباط (بارسونز) مع «دركهايم» فيظهر في محورين: يكمن الأول في

المنحى الوظيفي للفعل حيث يكون الفعل استجابة لمتطلبات وظيفية أساسية مرتبطة بالمنظومة الاجتماعية. والثاني في الدور الذي تؤديه المنظومة الاجتماعية في تحديد العلاقة بين المنظومتين الحضارية والشخصية.

ويلاحظ من التحليل الوظيفي لبنية الفعل أن الدور الذي يمكن أن يؤديه الفرد ضمن النسق الاجتماعي، وفي إطار النسق المهني بشكل خاص يرتبط بمجموعة من العوامل لعل من أبرزها:

١ ـ مجموعة الخصائص العضوية التي تصف الفاعل لحظة ممارسته الفعل، إذ تحدد هذه الخصائص قدرة الفرد على ممارسة فعل من الأفعال دون غيره. فمن يعاني من ضعف البصر لا يستطيع رؤية الأشياء بالدقة التي يراها غيره. ومن يعاني من ضعف البنية لا يستطيع مجاراة من هو أقوى منه في ممارسة عمل يقتضي قوة البدن. وكذا الحال في الخصائص المتنوعة الأخرى.

٢ ـ مجموعة خصائص الشخصية: وهي مجموعة الصفات الوراثية والمكتسبة التي تحدد أشكال استجابة الفرد للظروف المحيطة. فسمات الانفعال والهدوء والانطواء والانبساط تؤثر على شكل استجابة الفرد وطبيعة تفاعله مع الظروف المحيطة. ولا يستطيع الفرد أن يتجاوز خصائصه ليمارس أفعال مبنية على أساس خصائص شخصية أخرى.

٣ ـ مستوى تمثل الفرد للمعايير والقواعد الاجتماعية الناظمة للسلوك في المجتمع. فاحترام الفرد للعادات والتقاليد وتمسكه بها يؤثر في أشكال استجابته، ويسهم في تحديد أنماط الفعل الممارس. وفي هذا المستوى يمكن أن نميز بين السلوك السوي والسلوك المنحرف. فكل سلوك لا يأخذ بعين الاعتبار هذه المعايير والقواعد يعد انحرافاً. وقد يجابه بنقد الأفراد الآخرين وسخريتهم. وقد يكون هذا الانحراف إلى درجة تعاقب عليه تلك المعايير بالطرد أو السجن، وحتى القتل. ولما كان الأفراد متباينين في مستويات تمثلهم هذه القواعد فمن الطبيعي أن يأتي التزامهم مختلفاً أيضاً.

٤ ـ مستوى تمثل الفرد للقيم الاجتماعية والأخلاقية، وفي هذا المستوى نجد أن تمثل الفرد لقيم الخير والعدل والمساواة والحرية هو الذي يحدد طبيعة المعايير والقواعد الاجتماعية التي يتمثلها الفرد في ذاته. ويأتي تمثل القيم الأخلاقية أيضاً على درجات، فمنهم من يتمثل هذه القيم لتصبح أساس ممارساته، ومنهم من يتمثلها بدرجات أقل، ويرضى بأن يُنتقص منها شيء عند الضرورة، ومنهم أخيراً من يتمثلها بدرجات قليلة، فلا تعد بالنسبة إليه أساساً لممارساته إلا من حيث الشكل.

وتأسيسا على ذلك نجد أن الدور الذي يمكن أن يؤديه كل فرد من أفراد المجتمع، وفي أي موقع من المواقع التي يشغلها مرتبط بخصائص الفاعلين من جهة، وبمقدار تمثلهم للمعايير والقواعد الاجتماعية، وللقيم الإنسانية من جهة أخرى، وكلما كان التمثل عاليا كلما جاء الفعل متوافقا مع المنظومة الأخلاقية والاجتماعية. وكلما كان التمثل ضعيفا جاء الفعل منحرفا، وربما كان من الأفعال التي يعاقب عليها القانون.

ثالثا ـ التطور التاريخي لمدينة دمشق والوظائف الأساسية للبنى المجتمعية فيها

تعد مدينة دمشق، كما هو معروف، واحدة من أقدم المدن في الوطن العربي والعالم. وقد تتالت عليها دول وحضارات إنسانية متعاقبة احتفظت بآثارها العمرانية التي مازالت قائمة حتى الآن، وتنتشر في معظم أحيائها وشوارعها وطرقها لتعكس مستوى التطور الاجتماعي والاقتصادي الذي شهدته المدينة منذ أقدم العصور. وهي

إلى جانب ذلك تدفن تحت ترابها الخصب آثار الغزاة والطامعين وهواة الحروب الذين حاولوا النيل من شموخها وكبريائها عبر الأزمنة المختلفة.

وقد أدى احتفاظ المدينة بالمظاهر الحضارية والثقافية للأمم التي جرت عليها وأقامت فيها دولها ونظمت سلطانها إلى جعل ثقافتها ثقافة متنوعة العناصر، متعددة الأشكال قائمة بشكل رئيسي على عنصري الوحدة والتنوع. ففيها نلاحظ مناطق رئيسية منها وقد استقر بها أتباع الديانة الموسوية منذ مايزيد عن الألفي عام. ومع ذلك فهم يحتفظون بخصوصياتهم الثقافية والدينية والحضارية على الرغم من التغيرات الكبيرة التي شهدتها المدينة في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع. وينطبق الأمر ذاته تقريبا على المناطق التي استقر فيها أتباع الديانة المسيحية الذين احتفظوا أيضا بثقافتهم الدينية والاجتماعية على الرغم من انتشار الإسلام في معظم أرجاء المدينة منذ حوالي (١٤٠٠)عام.

وإلى جانب ذلك نلحظ تنوعات أخرى للسكان استمدت عنصرها من الأصول الجغرافية والاجتماعية المختلفة. فبعضهم يتميز عن غيره بأصوله القومية والجغرافية، وبعضهم الآخر يتميز بأصوله الاجتماعية والتقسيمات الطبقية إضافة إلى من يتميز عن غيره بمستوى ارتباطه بالسلطة أو بطبيعة العمل الذي يمارسه أو الحرفة التي يعمل بها. وكان هذا التنوع في الواقع الاجتماعي والسكاني وظائفه الحيوية بالنسبة إلى السكان، حيث كان على كل فئة من الفئات أن تلتف حول ذاتها لتحقق أمنها وأمن أفرادها كلما تعرضت المدينة لهجوم مهاجم، أو عدوان معتد. فيزيد هذا الالتفاف من انغلاق الطوائف على ذاتها، ويجعلها أكثر اعتمادا على ذاتها في حماية نفسها. فغالبا ماكان يأتي هذا الالتفاف استجابة منطقية للتحديات الخارجية التي تأخذ بتهديد الأمن العام وتهديد أمن الأحياء كل منها على انفراد، الأمر الذي كان يعزز وحدة المشاعر والأحاسيس ذات الأصل الديني بين سكان الطائفة الواحدة، ويعزز من وظيفة الدين في حياة الجماعة، وينسحب الأمر ذاته على العادات والتقاليد والأعراف وغيرها

أما بالنسبة إلى التجمعات غير الدينية فلم يكن الأمر أحسن حالا، لأن الاعتبار القومي سيكون البديل الذي تعتمد عليه الجماعة في حماية نفسها من الخطر الذي يهدد سكان المدينة أحيانا، ويهدد أمنها الذاتي أحيانا أخرى، فتزداد مشاعر الولاء ذات البعد القومي، وتسهم في توحيد الجماعات المتجانسة، ويعمل على تكريس مجموعة من القيم والأعراف المتماثلة أيضا.

وأسهمت مجموعة العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في تعزيز مظاهر التنوع بين السكان، وخاصة في مجالي الدين والثقافة. وتعد سياسة الدولة العثمانية وإجراءاتها الإدارية في مقدمة هذه العوامل، إضافة إلى التحديات الاجتماعية التي أخذت تظهر بين آن وآخر، لتهدد أمن المجتمع، وأمن سكانه، فبرزت مظاهر السطو والسرق، وقطاع الطرق التي لم يكن ينجو منها الرجال فضلا عن النساء والأولاد، الأمر الذي وجد آثاره الواضحة في مظاهر الضبط الاجتماعي لحركة المرأة وخروجها ولباسها وغير ذلك من المسائل المعنية بها.

وتتصف مدينة دمشق بجملة من الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والسكانية أسهمت في تكوينها عوامل تاريخية متنوعة من خلال ما عززته من وظائف حيوية للبنى المجتمعية فيها، القرابية منها والدينية، والأسرية. ويسهم التحليل الموضوعي لتطور هذه المدينة، وللتحديات المجتمعية والأمنية التي تعرضت لها خلال تاريخها الطويل في فهم طبيعة الوظائف التي كانت تؤديها البنى المجتمعية المتنوعة بالنسبة إلى السكان بوصفهم أفرادا، وجماعات تنتظم فيما بينهم روابط وصلات ومعايير تحكم أنماط السلوك، ومظاهر الفعل.

فظاهرة التدين التي تميز بها أبناء مدينة دمشق لم تأت عن عبث، ولايمكن فهمها بمعزل عن التطور التاريخي لهذه المدينة، وما جابهته من مشكلات اقتصادية واجتماعية وسياسية عديدة، شأنها في ذلك شأن المدن الكبرى في الوطن العربي والعالم الإسلامي، حيث كانت منارة للعلم والثقافة، تخرّج منها العلماء والفقهاء والمجتهدون، وانتشروا في بقاع واسعة من الوطن العربي، وكانوا رواد العلم والمعرفة. فكانت لمدينة دمشق وظيفة حيوية بالنسبة إلى أقطار الوطن العربي عامة، وبالنسبة إلى بلاد الشام بخاصة.

غير أن أداء هذه الوظيفة كثيراً ماكان يأخذ أشكالا متنوعة، تتوافق مع مصالح السلطة السياسية أحيانا، وتتعارض معها أحيانا أخرى. فيؤدي إلى تعزيز مظاهر التوحد والتعاضد بين السكان، أو تأكيد مظاهر التنوع والتباين تبعا لطبيعة القوى السياسية التي كانت تجتهد كثيرا في توظيف الدين لأغراضها، وصراعاتها، وتبعاً لأشكال هيمنة القوى، والصلات القائمة بينها.

إن القيم الدينية تشكل بمجموعها نظاما وقائيا يحمي المجتمع الإنساني من مظاهر الفساد والانحراف، ومن عدوان بعض السكان على بعضهم الآخر، ومع أن تمثل القيم يختلف بين الأفراد باختلاف مستويات معرفتهم ووعيهم وإدراكهم، إلا أن الدين يجسد في أبعاده المطلقة القيم الإنسانية الأساسية المتمثلة بقيم الخير والمحبة والعدل والمساواة، وهي القيم التي تجسد طموحات الإنسان وآماله على مدار تاريخه الطويل، لذلك نلاحظ أن تاريخ الأديان يقترن بتاريخ الإنسان، وبتاريخ سعيه الحثيث إلى تحقيق الفضيلة والأخلاق والمساواة والعدالة، وليس غريبا أن نجد شعار الدين وهو يرتفع في كل أزمة تتعرض لها جماعة من الجماعات لما له من دور فعال في استقطاب السكان، ولما ينطوي عليه من قيم وطموحات ينشدونها ويأملون بتحقيقها.

والأمر الملاحظ أن معتنقي الدين بأشكاله المتعددة يجدون التطابق كبيرا بين القيم الدينية التي يمثلونها، وبين القيم الإنسانية عامة. وينطوي هذا التطابق على ضمان حقوق الإنسان وتحقيق العدالة والمساواة بين البشر. لذلك يجد كل فرد من الأفراد أن اعتناقه بالدين لم يأت من قبيل التسليم غير الواعي، إنما هو نتيجة لمحاكمة عقلية للوقائع، محاكمة دفعته إلى الإيمان، وإلى الاعتقاد بأن الدين الذي يتمثله في أعماق ذاته هو دين ينشد صلاح الإنسان وعمران الأرض.

ويدعو ذلك إلى الاعتقاد بأنه في ظل الأزمات والمشكلات المستعصية، وفي ظل التحديات التي تهدد أمن المجتمع، وأمن السكان يزداد الإحساس بضرورة الاعتماد على الدين في إقامة النظام الاجتماعي على اعتبار أن الدين رسالة سماوية إلى البشر، مضمونة النتائج إذا ما أخذ بتطبيقها التطبيق الصحيح، وتعمل على تحقيق طموحات الإنسان وأهدافه. ويزداد هذا الإحساس وضوحا عندما تتوالى مظاهر الفشل في طبيعة النظم الوضعية التي يطورها الإنسان ذاته عبر تاريخه.

ذلك هو واقع مدينة دمشق خلال قرون عديدة مرت عليها، وهي حافلة بالنكبات والتحديات التي كثيرا ماكانت تضع السكان أمام أزمات اقتصادية واجتماعية وسياسية متعددة لا يستطيعون تجاوزها بحكم ما لديهم من ضعف في الإمكانات والقدرات التي تؤهلهم لمجابهتها، وبحكم غياب القيم الأخلاقية والإنسانية العامة بين الغزاة والطامعين، وبحكم ظهور فئات من السكان ضعيفة النفوس تتفاعل مع الأجنبي، وتمد له يد العون.

ولم يكن الأمر في الريف المحيط بالمدينة أحسن حالا مما هو عليه في المدينة. فالضغوط التي كانت تمارسها

الإدارة العثمانية على الأهالي في استجلاب الإتاوات، والضغوط الاجتماعية التي كان يمارسها قطاع الطرق لممارسة عمليات السطو والسرقة جعلت من الأهالي أكثر انكماشا على أنفسهم، وأكثر التفافا حول زعمائهم المحليين الذين وجدوا أن التمسك بالدين والعمل على تعزيزه في نفوس الأبناء بمثابة الضمانة الأكبر التي تحمي نفوسهم وأملاكهم.

وقد أدى هذا الإحساس الذي أخذ يتزايد بتزايد الضغوط الخارجية والداخلية على حد سواء إلى نمو التعليم الديني وتعدد مدارسه في مختلف الأحياء، وانتشرت الطرق الصوفية، وكان لها زعماء ومعلمون تمتعوا بمكانة عظيمة في نفوس السكان على مختلف فئاتهم ومذاهبهم، إلى درجة أن مشايخ المهن الذين تعود إليهم صلاحية منح الشهادات الحرفية والمهنية لابد أن يكونوا على درجة من التدين والأخلاق الرفيعة التي يعترف بها علماء الدين الإسلامي، ورجال الدين المسيحي، واليهودي.

وإلى جانب النمو المتزايد للمشاعر الدينية بين السكان برزت أيضا مظاهر عديدة للتنوع والاختلاف. فنمو التعليم الديني بين أوساط العامة من أهل السنة جعلهم أقل تسامحا مع المتدينين من أهل الشيعة الذين التفوا بدورهم حول زعمائهم، وأخذوا يطورون ثقافاتهم في ضوء العلاقات التي يقيمونها مع المحيط. وربما كانت العلاقة بين الشيعة والسنة أكثر حدة في بعض الأحيان مما هي عليه بين المسلمين عموما، واليهود مثلا، أو بين المسلمين والمسيحيين نظرا لإمكانية التحول من مذهب إلى آخر، وهو أمر ليس بهذه البساطة بين المسلمين والمسيحيين، أو بين المسلمين واليهود. وقد أدت سياسة الدولة العثمانية إلى تأكيد هذا التنوع، وتعزيز مظاهره عندما اعتمدت المذهب الحنفي على أنه المذهب الرسمي للدولة، في الوقت الذي كانت فيه الدولة الصفوية في إيران من أبرز الدول المعادية للدولة العثمانية، لذلك كانت الإدارة العثمانية تتعامل مع أهل الشيعة بحذر كبير.

في سياق هذه الظروف نمت مؤسسات التعليم الديني في الأحياء المختلفة، وبين الطوائف المتعددة على اعتبار أن الدين كان بمثابة المعيار الأساسي للتفاضل بين السكان، لذلك كان الاندفاع نحو الانضمام إلى المدرسة الدينية ظاهرة تنتشر في مختلف الأحياء، وكان التسارع إليها يقترن باحترام وتقدير اجتماعيين كبيرين، خاصة وأن القسم الأكبر من السكان كانوا على درجات منخفضة من التعليم الذي أهملته السلطة العثمانية. ولم تعرف دمشق خلال سيطرة العثمانيين مدارس للتعليم العام سوى مدارس التعليم الديني التي طورها السكان أنفسهم بالتعاون مع السلطات أحيانا، وبدون هذا التعاون في أغلب الأحيان.

وباختصار، كانت ظاهرة التدين في مدينة دمشق تنطوي على أبعاد أساسية يرتبط بعضها بالوظيفة العلمية والثقافية التي كانت تؤديها المدينة في الوطن العربي عموما، وفي بلاد الشام بشكل خاص. ويتعلق بعضها الآخر بالوظائف الاجتماعية للدين وخاصة في الظروف السياسية والاقتصادية غير المستقرة. ويتصل البعد الثالث بعمليات التوظيف السياسي للدين التي أدت إلى تعزيز مظاهر التنوع الاجتماعي بين السكان، وجعلت منه تعددا وتبايناً.

والملاحظ أن ظاهرة التدين أخذت تمتد في الحياة الاجتماعية لتظهر جليّة واضحة في عادات السكان وتقاليدهم وأفكارهم، وفي القيم الاجتماعية، والمعايير الأخلاقية المحددة لأشكال سلوكهم وأنماط صلاتهم مع بعضهم بعضا. وأكثر ما تجلى ذلك في القيود الاجتماعية التي ظهرت أمام حركة المرأة، ونشاطاتها إلى درجة أن

هذه القيود تجاوزت في الكثير من الحالات ما شرّع به الإسلام، وما بينه الله عز وجل في محكم كتابه الكريم، وكل ذلك بفضل قوة التحديات التي جابهت هذه المدينة وضراوتها.

رابعا ـ الإدارة العثمانية وتوظيف المشاعر الدينية

يلحظ المتتبع لتاريخ الإدارة العثمانية في البلاد العربية عامة، وفي بلاد الشام بخاصة محاولات هذه الإدارة منذ بدايات وجودها في هذه البلاد توظيف شعارات عاطفية ودينية لتسويغ إدارتها وتدخلها في الشؤون العربية، خاصة عندما بث اتباعها فكرة دفاعها عن الإسلام والمسلمين، وحمايتها لهم من الأخطار التي تهددهم من الغرب والشرق على حد سواء، وقد ساعدتها في ذلك مجموعة من الظروف السياسية المحيطة التي رافقت حملاتها على بلاد الشام. أما التهديد القادم من الغرب فغالبا ماكان يقترن في ذهن السكان بذكر الحروب الصليبية وما تركته بينهم من دمار وويلات، وقد ساعد تركيا على ذلك أنها تقيم علاقات صراع وحروب مع بعض الدول الأوروبية التي تدين بالمسيحية. بينما كان التهديد القادم من الشرق يقترن بذكر حملات هولاكو، وتيمورلنك، إضافة إلى انتشار مذهب الشيعة الأمامية (المذهب الجعفري) على اعتبار أنه البديل للمذاهب أهل السنة. وكان من نتيجة ذلك أنه سرعان ما وجدت الدولة العثمانية لنفسها أنصارا ومؤيدين لا حصر لهم في مختلف المناطق والنواحي والأقاليم. كل ذلك فضلا على سوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للسكان على أثر ضعف دولة المماليك وتشتت قواهم. وعلى أساس ذلك حاولت السلطة أن تمد بجذورها في أرض الواقع العربي، وفي مجتمع مدينة دمشق بشكل خاص. وفي ضوء هذه الظروف بنت الإدارة العثمانية استراتيجيتها، وعلاقاتها مع الطوائف المنتشرة في المدينة.

ويشكل هذا التصور الأساس الذي يمكن الاعتماد عليه لتفسير الفتاوى العديدة التي كانت تصدر بين آونة وأخرى، وتتيح للسلطة إمكانية التعامل مع الطوائف المختلفة في ضوء مصالحها، وفي ضوء التغيرات السياسية على المستويين الدولي والمحلي، فلم يكن في مقدور السلطة العثمانية أن تستقر في البلاد لو لم تشجع مظاهر التعليم الديني الذي يقترن في أغلب الأحيان بنمو الإحساس بالخطر القادم من الشرق والغرب على حد سواء، ولم يكن في مقدورها استقطاب العدد الكبير من الفقهاء والعلماء لو لم ترفع شعار حمايتهم، وحماية الإسلام.

١ ـ الإدارة العثمانية ومراتب علماء أهل السنّة

على الرغم من أن الدولة العثمانية اعتمدت على الدين الإسلامي بشكل رئيسي لتسويغ شرعية سلطتها السياسية، على اعتبار أنها المدافع الحقيقي عن الإسلام والمسلمين، إلا أن هذه السياسة انتهت إلى تعزيز مظاهر التباين بين الطوائف الإسلامية، وجعله مظهرا من مظاهر الصراع والتناقض، وعاملا من عوامل الصراعات الداخلية التي تضمن هيمنة السلطة ونفوذها السياسي.

لقد حاولت الدولة العثمانية احتواء العلماء والفقهاء من المسلمين من أهل السنة، وعملت على استمالتهم في سلم وهمي صنعته لهم من الرتب والرواتب لشل دور الفقه الإسلامي، والاجتهاد إلا بما تسمح به مصالحها، وماتقرره إدارتها. ويجد محمد كرد علي أن الدولة العثمانية أخذت تتدخل في شؤون العلماء، وتخترع لهم من الرتب والرواتب مايرضي نفوسهم، ويلبي حاجاتهم، وتزيد من عطاءاتها لهم، حتى كثر التنافس بينهم في مدحها، والثناء عليها، حتى أصبح في مقدور السلاطين استصدار الفتاوى بقتل الأبرياء الذين تغضب عليهم الدولة لأي سبب من الأسباب (كرد علي، ١٩٦٩، ص٣٣٤).

ويعد منصب القضاء، من أكثر المناصب الدينية أهمية، ولما كان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للدولة لزم أن يكون قاضي القضاة في دمشق، وفي غيرها من الولايات من أتباع هذا المذهب، وهو برأس جهاز القضاء، ويعين من استانبول لمدة عام، ويساعده في عمله قضاة آخرون من المذاهب الأربعة، يطلق عليهم اسم نواب القاضي، ولم تكن لهم أية أجور نقدية من الدولة، إنما كان لهم الحق في استقطاع نسبة (٥, ٢٪) من قيم الأشياء التي جرى التقاضي بشأنها، يدفعها من يربح الدعوة. غير أن القضاة كثيرا ماكانوا يطالبون بنسبة أعلى من هذه النسبة، خاصة وأن إجراءات تعيينهم كانت تباع وتشترى في استانبول، وتعطى لمن يدفع أكثر (نعيسة، ١٩٨٦، ص٤٤٢).

ويأتي منصب الإفتاء في الموقع الثاني من الأهمية، والمفتي هو المرجع الرئيسي في المسائل الفقهية، والمفسر لأي إشكال قانوني. وكانت مهمته مراقبة القرارات التي تتخذها المحاكم. ويتم تعيينه من شيخ الإسلام في استانبول، ويسمى هذا الاسم في بلده أيضا، وللمفتي أن يجمع مناصب إدارية ودينية بالإضافة إلى منصب الإفتاء (نعيسة، ١٩٨٦، ص٤٤٤).

كما أولت الدولة اهتماما كبيرا بالأشراف الذين ثبت انتماؤهم الشريف إلى الإمام علي (ع) إلا أن معظمهم كانوا من أهل السنة، وقلة منهم من أهل الشيعة. ويذكر المؤرخون أن عدد الأسر التي كانت آنذاك بلغ إحدى وعشرين أسرة، منها أسرة واحدة من الشيعة الاثني عشرية، وتسع أسر من المذهب الحنفي، وثماني أسر من المذهب المالكي، وثلاث أسر من المذهب الشافعي. وقد تمتعت هذه الأسر بمزايا اجتماعية ودينية، وقانونية، واقتصادية خصتهم بها الدولة العثمانية، وتمتعوا بممتلكات خاصة كانت وقفا لهم (نعيسة، ١٩٨٦، ص٤٤٨).

وأكثر ما يدل على أن الدولة حاولت تقريب العلماء واحتوائهم أنه كان لبعضهم نفوذ سياسي واجتماعي في استانبول إلى درجة قدرته على مخاطبة الدولة العلية هناك، ويكون سببا لعزل الولاة في دمشق، كما حدث لأحمد باشا قهراً عنه سنة ١١٩٩ للهجرة (نعيسة، ١٩٨٦، ص٤٠٢). كما كان بعض المشايخ يتلقون دعوات رسمية من السلطان لزيارة استانبول لضمان دعمهم له في إجراءاته الإصلاحية. (نعيسة، ١٩٨٦، ص٤١٣).

وقد دفعت سياسة التمييز بين المذاهب الإسلامية الأربعة (مذاهب أهل السنة) وجعلها أتباع المذهب الحنفي في المقام الأول بالمقارنة مع المذاهب الأخرى إلى تحول عدد كبير من أتباع المذاهب الأخرى إلى المذهب الحنفي إظهاراً منهم لولائهم للدولة العثمانية (نعيسة، ١٩٨٦، ص٤٠١).

٢- الإدارة العثمانية وطوائف الشيعة

تنتشر طوائف المسلمين من شيعة، وعلويين، وإسماعيليين، وغيرهم على امتداد المنطقة العربية من سوريا، وخاصة الساحلية منها، ويعود وجود هذه الطوائف في المناطق المشار إليها إلى ما قبل الاحتلال العثماني بفترات طويلة، إضافة إلى انتشار أعداد كبيرة منهم في العراق، وخاصة في مدن بغداد، والنجف، وكربلاء، وغيرها.. وعلى الرغم من سعة هذا الانتشار لم تول الدولة العثمانية اهتماما كبيرا بسكان هذه الطوائف، الأمر الذي برزت آثاره واضحة في أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية المتردية. وقد تأثرت سياسة الدولة نحو الشيعة عموما بعاملين اثنين: أولهما إحساسها بأن لهؤلاء الشيعة ارتباطات وثيقة مع الدول المجاورة، وخاصة إيران، أو الدولة الصفوية، التي تنافسها السيطرة على المنطقة العربية. لذلك كانت تنظر إلى السكان الشيعة بشيء من الحذر

والترقب. أما العامل الثاني فكان يتمثل برغبتها في كسب الرأي العام بين أهل السنة ونيل ثقتهم لكونهم يشكلون أغلبية السكان. فقد تترتب على اهتمام الدولة بأوضاع الشيعة، أو تقريبهم آثار سلبية من شأنها أن تفقدها الكثير من ثقة علماء السنة الذين ينتشرون في معظم البلاد، ويشكلون دعائم قوية لسلطتهم. كما أن ذلك يتنافى مع الشعارات التي تنادي بها منذ دخولها الأراضي العربية، وهي الشعارات القائمة على ضرورة حماية أهل السنة من انتشار مذهب التشيع. علاوة على أن من شأن هذا العمل أن يقوي الدولة الصفوية، ويعزز من قدراتها. وفي ضوء هذا الواقع يمكن فهم سياسة الدولة العثمانية نحو هذه الطوائف.

بدأ السلطان العثماني زحفه إلى بلاد الشام، وهو يرفع راية الدفاع عن الإسلام، وعن مذاهب أهل السنة تحديداً، موظفا بذلك مظاهر التنوع في الواقع الاجتماعي والسكاني لتعزيز الهيمنة السياسية، ولاستقطاب الرأي العام السنّي، خاصة على إثر ما تركته مجازر (تيمورلنك) الوحشية في كل من دمشق، وحلب بحق المسلمين من أهل السنة. لذلك سرعان ما دبر السلطان العثماني مذابح عديدة بحق العدد الكبير من الشيعة العلويين في كل من حلب، وحماه، والمناطق الساحلية. مارس الأتراك خلالها أشكالا مختلفة من التعذيب بحق السكان، وخاصة التعذيب بالوتد الذي ينتهي إلى الموت المحتم بعد أيام من تثبيته عليه، وهو التعذيب الذي كان يعرف آنذاك بتعبير (الخازوق) (الطويل، د. ت، ص٤٠٧).

ولم يكن هذا النوع من الإعدام يحتاج إلى محاكمة، أو موافقة من السلطان، لأن رجال الدولة كانوا مأذونين بممارسته دون الرجوع إلى السلطة التي أتاحت لهم ذلك ظنا منها أن الأمر يساعدها في كسب الرأي العام السّني، كما أنه يفرض شكلا من الرهبة والخوف في نفوس السكان، مما يجعل أبواب المدن السورية مفتوحة أمام جيوشها بوصفها حامية للإسلام. كما أن ذلك يسهم في وضع حد لأي مقاومة يمكن أن تظهر في هذه المدينة أو تلك.

ولم تكتف الدولة بذلك، بعد أن استقرت أمورها السياسية، وضمنت تبعية السكان في المناطق المختلفة حتى فرضت عليهم الضرائب المرتفعة والإتاوات التي لا يستطيعون دفعها لعجزهم عن ذلك ولضعف مستويات إنتاجيتهم إلى درجة أن الشيعة امتنعوا عن دفع الضرائب طيلة خمسة وعشرين عاما تقريبا (طيلة الفترة الممتدة بين عامي ١٨٤١ وحتى ١٨٦٥)، وبلغت الضرائب المتراكمة عليهم قرابة ١٥ مليون قرش، إلى أن قامت حكومة الولاية بتجهيز جيش قوي وإرساله إليهم، والحصول على استحقاقات الدولة بالقوة، فهاجمت السكان، وأحرقت بيوتهم، ونكلت بالأهالي ودارت بين أفراد الجيش العثماني والمواطنين معارك عديدة لم تستطع الحكومة بعدها أن تحصل على أكثر من ٩ آلاف فقط من إجمالي المبلغ المطلوب. وأصبحت قضية هذه المبالغ قضية حكومية يتسابق الولاة في المتاجرة بها على حساب الفقراء من الفلاحين.

كما كانت لحوادث كربلاء سنة١٨٤٢ آثار كبيرة في نفوس الشيعة المقيمين في سوريا، ومدينة دمشق. فقد قامت الدولة العثمانية بالهجوم على سور مدينة كربلاء، وحاصرته لفترة ٢٣ يوما، ثم دخلت المدينة بعد أن هزمت القوات الأهلية وقتلت أكثر من (٤٠٠٠) شخص، وقيل أكثر (العطار، ص٤٣).

وقد سوّغت السلطات العثمانية سياستها هذه بالاعتماد على مجموعة من الفتاوى التي أصدرها بعض العلماء من المسلمين السنّة، وخاصة تلك الفتاوى التي عُرفت باسم الفتاوى الحامدية، التي تجاوزت حدود تكفير أهل الشيعة إلى تكفير من يدافع عنهم، أو يتهاون في محاربتهم، ومقاتلتهم، فقد جاء فيها: «أعلم أسعدك الله أن هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد، وأنواع

الفسق والزندقة والإلحاد، ومن توقف في كفرهم، وإلحادهم، ووجوب قتالهم، وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم..» [الموسوي، ١٩٧٧، ص١٤٣].

وبناء على مثل هذه الفتاوى، أقدمت السلطات العثمانية على دعوة عدد كبير من مشايخ العلويين وشخصياتهم للتداول معهم والعمل على إصلاح حالهم. فكان أن اجتمع قرابة (٩٤٠٠) شخص، فقتلهم جميعا، وأمر بقتال بقية السكان بعد أن قتل قادتهم [الطويل، د. ت، ص٣٩٥].

وعلى ضوء ذلك يمكن التعرف على الدور الذي لعبته الدولة العثمانية في تعزيز مظاهر التباين والتنوع بين السكان، وتأكيد البعد الطائفي كمعيار للتفاضل بينهم، انسياقا وراء التوظيف السياسي للإسلام وجعله أداة من أدوات التحكم بالشكل الذي يضمن انتماء العدد الكبير من السكان للسلطة وتسويغ شرعيتها السياسية بصرف النظر عما يترتب على ذلك من آثار تمس أشكال التطبيق الفعلي للإسلام، بالإضافة إلى ما تعززه من تجزيء وتفتيت في أبعاد البناء الاجتماعي.

٣- الإدارة العثمانية وأوضاع الطوائف غير الإسلامية

اتصفت الإدارة العثمانية في مواقفها من الطوائف غير الإسلامية، وخاصة المسيحية منها بالاضطراب وعدم الوضوح. ففي الوقت الذي كانت تسعى فيه لتوفير الأمن والحماية لهم خوفا من أن تأخذ الدول الأوروبية من أي حدث يمس هؤلاء ذريعة للتدخل في شؤون السلطنة، كانت تنظر إليهم على أنهم على صلات جيدة مع هذه الدول التي تحاربها على حدودها الغربية، لذلك كانت تغض النظر عما يحدث لهؤلاء من مشكلات مع الطوائف الأخرى أحيانا، وتدخل لتوفر لهم ظروف الأمن والحماية أحيانا أخرى، تبعا لأشكال علاقاتها مع الدول الأوروبية المجاورة لها. وقد تعرض السكان المسيحيون نتيجة لتلك الظروف صعبة وقاسية في كثير من الأحيان جعلت التفافهم نحو ذاتهم ضرورة من ضرورات وجودهم، وعاملا أساسيا من عوامل أمنهم واستقرارهم، بعد أن أصبح المحيط بمثابة المصدر الرئيسي لتهديدهم.

وتعد حوادث لبنان سنة ١٨٦٠ من أبرز مظاهر سوء الإدارة العثمانية في بلاد الشام، ففي ذلك الحين وقعت فتنة شعواء بين طائفتي الدروز والنصارى في جبل لبنان، وجرى بينهم قتل وتشريد وسفك للدماء إلى أن هرب عدد كبير من النصارى إلى دمشق ظنا منهم أن الحكومة ستعمل على حمايتهم، وتوفير الأمن اللازم لهم. غير أن الإدارة العثمانية لم تأبه للأمر كثيراً، وامتدت الأحداث إلى مدينة دمشق نفسها، وقتل عدد كبير من النصارى، ونهب الكثير من أموالهم، ومع ذلك لم يجد الوالي العثماني ضرورة للتدخل حتى ظن الكثيرون أن ما وقع إنما هو بأمر سلطاني (الشطي، ص٥٤).

وقد قدّر قنصل الإنكليز آنذاك أن عدد النصارى الذين ذُبحوا في دمشق وحدها ٣٥٠٠ نسمة، بالإضافة إلى قرابة ٢٠٠٠ نسمة لجأوا إلى مدينة دمشق طلبا للنجاة، وقتلوا فيها. ويجد بعضهم أن من هلك من النصارى في تلك الحوادث، وفي كل من لبنان ودمشق يصل إلى ١٢ ألفا من السكان (كردعلي، ١٩٦٩، ص٨٥).

وفوق ذلك كان على كل من اليهود والنصارى ارتداء ملابس خاصة تميزهم عن المسلمين من جهة، وعن بعضهم بعضاً من جهة أخرى. كما فرضت السلطات بحقهم مجموعة من الإجراءات التي تجعلهم دون المسلمين في حياتهم المعيشية، وفي تفاعلاتهم وصلاتهم اليومية. مثل منعهم من ركوب الخيل، والبغال النفيسة، وحمل

السلاح، والتقلد بالسيوف، ولبس العمائم الزاهية، وإجبارهم على عدم رفع الصوت في وجه المسلم، أو السير على يمينه، فيما لو تصادف مرورهما في الطرقات العامة (نعيسة، ١٩٨٦، ص٦٢٤)، إضافة إلى إجراءات أخرى أدت إلى تعزيز مظاهر التباين والتناقض في الحياة الاجتماعية بين السكان باستخدام الدين كوسيلة أساسية لذلك.

وقد أسهمت هذه الظروف مجتمعة في تعميق الوعي الديني لدى الطوائف غير الإسلامية، وساعدت على تكريس مظاهر التنوع التي أصبحت مظاهر اختلاف وتناقض بحكم عمليات التوظيف السياسي للإسلام التي تمت بإحكام ودقة من قبل السلطات العثمانية الحاكمة. لذلك من الطبيعي أن نجد الطوائف المسيحية حتى بدايات القرن العشرين أقل تفاعلاً واندماجا في الحياة الاجتماعية إلا في الظروف التي كانت تسمح لهم بذلك، وفي إطار ضيق ومحدود.

لقد استطاعت السلطة السياسية أن تمارس دورا متميزاً في التأثير والضغط بأشكال مختلفة، واستطاعت أن تشارك في عملية إنتاج الأحكام الدينية مشاركة فعّالة لتضمن قدرا كبيرا من السيطرة والتحكم. وكانت عنصراً فاعلا من عناصر النسق الديني، حيث أخذ هذا النسق يتفاعل مع الأحداث والتحولات المحيطة على أساس مصلحة الدولة، وليس على أساس المصلحة الاجتماعية العليا، أو على أساس ماينبغي أن يكون. الأمر الذي عزز مظاهر التباين بين السكان أنفسهم من جهة، وبين السكان والدولة من جهة أخرى. لذلك حافظت التنوعات التقليدية على ذاتها، وتعمقت بفضل سياسة الدولة، وازداد التباعد الاجتماعي بين الطوائف والمذاهب المختلفة إلى درجة القطيعة والحروب أحيانا. فأسهمت الدولة من حيث لا تدري، ومن خلال توظيفها السياسي للدين، بإضعاف البناء الاجتماعي، وتفتيت وحدة الإسلام، إلى درجة أنها تعد بحق من أكثر الأخطار التي هددت هذا الدين، وحطمت مبادئه خلال تلك الفترة.

وعلى الرغم من أن هذا التنوع في الواقع الاجتماعي يعود إلى مرحلة ما قبل الاحتلال العثماني، إلا أن أسبابه والعوامل التي أدت إليه لا تخرج عن عمليات التوظيف السياسي للدين. وهي من أخطر التحديات التي جابهت الدين في الماضي وتجابهه اليوم، وتسهم في إضعافه والتقليل من دوره في الحياة الاجتماعية.

خامسا ـ الإدارة العثمانية ومسائل الأمن الاجتماعي

لم يكن موضوع الأمن الاجتماعي للسكان في مدينة دمشق وغيرها من المناطق ليشغل بال الولاة الذين تناوبوا على حكم هذه الولاية واحداً بعد آخر. ويلاحظ أن موضوع الأمن لم يكن موضع اهتمام الدولة العثمانية نفسها بدلالة أن هذه المدينة تعرضت لنكبات كثيرة ومؤثرة في حياتها، تركت آثارا عميقة في نفوس أبنائها، دون أن يكون للدولة إسهام واضح في التقليل من هذه التحديات أو العمل على التصدي لها. فكانت مسائل الأمن في معظمها، هي مسائل ذاتية تهم السكان دون سواهم، والدولة غير معنية إلا بما يمس أمنها الخاص. ولو حاولنا رصد ما جرى في مدينة دمشق لما استطعنا الوقوف إلا على النذر اليسير من هذه الحوادث التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية للسكان آنذاك.

لقد اتصف السلطان سليم العثماني، كما يقول عنه المؤرخون، بحبه للقتل، ورغبته فيه، فخنق إخوته وقتل عددا آخر من أهل بيته وصل إلى ١٧ نفراً عندما تولى أمور السلطنة، واعتاد فيما بعد على قتل وزرائه الذين قتل

منهم سبعة لأسباب تافهة (كرد علي، ١٩٦٩، ص٢٢٠). وطبيعي أن تجد هذه الصفات نفسها في سياسة الدولة عموما، وهي السياسة التي بدأت بمجازر وحشية كبيرة أدخلت الرعب والخوف في قلوب السكان إلى أن أصبحت السلطة عاجزة عن ضبط الأمور في الفترات اللاحقة، مما جعل البلاد، ومدينة دمشق في مقدمتها تتعرض لمظاهر الاضطراب والتذمر وعدم الاستقرار.

في الفترات الأولى من عهدها، يصف المؤرخون ماقام به رجال الدولة في قرية الصالحية القريبة من مدينة دمشق، والتي تعد الآن حيا من أحيائها، عندما استطاعت قوات الدولة التي كانت تضم نحو أربعة وثلاثين ألفا من الجنود أن تهزم قوات الغزالي (الذي أراد الاستقلال عن الدولة العثمانية والخروج عن طاعتها) وتقتله وتلاحق جنوده الهاربين إلى قرية الصالحية، على سفح جبل قاسيون، وتهاجم سكانها، وتقتل منهم نحو الخمسين من شبابها، ونحو المئة من كل حارة من حاراتها المجاورة، ويقدر المؤرخون عدد من قتل آنذاك بأكثر من ٧٠٠٠ شخص. لقد هاجم جنود السلطة أحياء القرية، وكسروا أبواب البيوت فيها، وأبواب الدكاكين، وآذوا النساء فضلا عن الرجال ولم يحترموا صوفيا، ولا فقيها، ولا كبيرا. وقد اجتمعت النساء بجامع الحنابلة ومدرسة أبي عمر، فهجمت قوات الدولة عليهن، وعروهن، وأخذوا بعض النساء جواري، وبعض الرجال عبيدا وخدم، وجهز الباشا، قائد الحملة رأس الغزالي ومعه قرابة ألف أذن من آذان المقتولين، وبعث بها جميعا إلى السلطان (كردعلي، ١٩٦٩، ص ٢٢٣).

أما سياسة الولاة في إدارة الشؤون المدنية فقد ظهر لها نوعان، حيث اتبع بعضهم الأساليب السلمية في جمع الضرائب، وضمن الحدود التي يستطيع الأهالي من خلالها التفاعل الإيجابي مع زعماء الأحياء ورجالاتها. غير أن بعضهم الآخر اعتمد سياسة البطش والقوة وسفك الدماء بمعزل عن أهالي الحي وزعمائه ورجاله البارزين، وبمعزل أيضا عن علماء الدين الذين كانوا يتمتعون بمواقع رفيعة بين السكان. ولما كانت المسئوليات الملقاة على عاتق الولاة من السلطان العثماني تفوق القدرات المتاحة أمامهم، فإن الولاة من النوع الأول كانوا أقل استقرارا، وسرعان ما يتم تبديلهم لعدم قدرتهم على تحقيق المطلوب بالطرق المريحة للسكان. بينما كانت الفئة الثانية من الولاة أقدر على تحقيق ماهو مطلوب منها، وأقدر على تلبية رغبات السلطات العثمانية بحكم عدم اهتمامها بقضايا الأهالي وأوضاعهم. فكانوا يستخدمون القوة والضبط لأهداف عديدة منها على سبيل المثال:

أ- تأمين فائض مادي نقدي لدفعه مرة أخرى لموظفي الباب العالي لتجديد مهام الولاية.

ب- تأمين قافلة الحج الشامي، وتحقيق الأمن والاستقرار لها لإرضاء الباب العالي، والظهور أمامه بمظهر القدرة على ضبط الأمن.

ج- توفير فائض مالي يمكّن من تلبية الحاجات الأساسية الراهنة من جهة، والعمل على توفير فائض مالي يستفيد منه الوالي بعد عزله من الولاية من جهة أخرى.

ولم يكن أمام الولاة إلا طريق جباية الضرائب من التجار والمهنيين والحرفيين، وغيرهم من الفلاحين والمزارعين بصرف النظر عن قدراتهم وإمكاناتهم الاجتماعية. ولو استدعى ذلك استخدام الضرب والقتل وغيره. ويروى في هذا السياق أن أحمد باشا الجزار الذي تولى أمور دمشق وصيدا قد قضى على حياة أكثر من (٤٠٠) شخص معظمهم من الأبرياء، وشوه أجساد المئات بجدع الأنوف، وصلم الآذان، وقطع الألسنة، وبتر الأطراف وفقء العيون، والحرق بالنار. ولم يرتح الشعب شهراً واحدا من طلب المال ظلما. فأرهقت جماعته أبناء الريف والمدن

بالإكراميات (نعيسة، ١٩٨٦ ص٢٠٩). ولم تكن السلطة العثمانية لتهتم بهذا الأسلوب أو بغيره إلا بمقدار نتائجه المرتبطة بتأمين الموارد المالية من جهة، وتوفير ظروف الأمن والحماية لقافلة الحج الشامي من جهة أخرى.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ تعرض سكان مدينة دمشق لاعتداءات الجيش العثماني الذي انقسم على نفسه وراح يحارب بعضه بعضا، كما حدث في عام ١٧٥٦ حيث قدم عبدالله باشا الجتمي بوصفه واليا جديدا على المدينة ومعه خمسة آلاف جندي من استانبول. وما أن دخل دمشق حتى وجه ضربة قوية لقوات الجيش الانكشاري المستقرة في المدينة، وخاصة في حي الميدان. ويصف المؤرخون ما أدت إليه هذه الحملة بقولهم «لم يزل يضرب بالسيف هو وعساكره إلى أن وصلوا إلى خارج باب الله، (والمقصود بوابة الميدان حاليا) فقتلوا خلقا كثيرا، . . ونهب العساكر الميدان، ولم يتركوا كبيراً ولا صغيراً إلا قتيلا أو أسيرا، ولم يتركوا بيتا ولا دكاناً، ولا امرأة ولا طفلا إلا استعملوا النهب والسبي، وهتك الأعراض من سلب النساء، والحلي، وسلب البنات الأبكار، وغير ذلك مما يعمي الأبصار. وانتكب أهل الشام في ذلك العام. (عهد تيمورلنك)» (نعيسة، ١٩٨٦، ص٢٣٩).

وإلى جانب الصراع بين قوات السلطة نفسها، وقد استطاع كل فريق أن يجند معه عددا كبيرا من المواطنين ضد الفريق الآخر، نجد مظاهر أخرى للفساد وغياب الأمن الاجتماعي، كمظاهر الرشوة، والسطو، التي انتشرت في معظم الأماكن، والتي استهدفت المحلات التجارية والمساكن، وحتى المساجد والقبور بالإضافة إلى مظاهر التشليح التي كانت تمارس ضد المستضعفين من أبناء الشعب والفلاحين وأبناء السبيل وقوافل التجارة غير المسلحة، وقوافل الحج في بعض الأحيان، وكان يقوم بذلك عناصر مسلحة مختلفة، منهم اللصوص، وقطاع الطرق، وكذلك الجنود والبدو وغيرهم (نعيسة، ١٩٨٦، ص٥٥٣).

وقد أدى غياب الأمن العام في المدينة، وعدم تدخل السلطات الحكومية في مسائله إلى قيام زعماء الأحياء بهذا الدور من خلال عمليات التنسيق والتعاون مع أبناء الحي أنفسهم، والعمل على تنظيم شؤون الحياة فيه بما يضمن أمنه وسلامته. أما العلاقة بين الأحياء فغالبا ماكانت بين مد وجزر، حيث تظهر وثيقة إذا ما برز تهديد مشترك، وتضعف عندما تزول مصادر التهديد، خاصة وأن الوالي العثماني كان يقيم صلاته مع الأحياء تبعا لما يخدم طموحاته ومسئولياته إزاء السلطة، وكان من زعماء الأحياء من يتعاون معه، ومنهم من يرفض. لذلك لم تكن علاقات الأحياء ببعضها بعضاً مستقرة تمام الاستقرار. فبرزت مظاهر الالتفاف حول زعامة الحي، والعمل وفق ما تقتضيه مصلحة أبنائه. ولما كانت الأحياء قائمة في أساسها على اعتبارات دينية بالدرجة الأولى، كان الوعي الديني يزداد كلما ازدادت التحديات، خاصة وأن السلطات العثمانية كانت تقيم سياسة محددة مع الطوائف المسيحية ظناً منها أن لهؤلاء صلة ما مع المسيحيين الأوربيين الذين كانوا في حرب مع العثمانيين على حدود أوربا. وكذلك الحال مع المسلمين الشيعة، اعتقادا منها بأن لهؤلاء صلة وثيقة مع الدولة الصفوية في إيران، لذلك كان من الطبيعي أن تسهم هذه الإدارة من حيث لا تدري إلى دفع السكان للالتفاف نحو ذواتهم، والعمل على إبراز خصوصياتهم كإجراء وقائي لحماية أنفسهم، ورد فعل على مظاهر التحدي التي كانوا يتعرضون لها.

إن إدارة الدولة العثمانية لبلاد الشام، ولمدينة دمشق خاصة لم تكن مستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية،

ولا هي مستمدة من المشاعر القومية للأتراك، إنما كانت في معظمها انتقائية، تعطي لنفسها الحق في الدفاع عن أهل السنّة في محاولات الضبط التي تمارسها ضد الشيعة، وهي تمارس بحق ـ السنة أنفسهم ـ أبرز مظاهر الظلم التي نتجت عن اللامبالاة في شؤون البلاد.

وباختصار، يمكن إيجاز أهم الخصائص التي اتصفت بها الإدارة العثمانية في بلاد الشام عموما، وفي مدينة دمشق على وجه الخصوص بالسمات الرئيسية التالية:

١ - توظيف الدين الإسلامي لمصلحة السلطة، والتحكم باتجاهات الرأي العام، باعتباره مرتبط تمام الارتباط بالقيم والمشاعر العاطفية للسكان. لتغطية جوانب القصور في الإدارة، ولتحقيق مزيد من الضبط.

٢ - الإهمال واللامبالاة إزاء مسائل الأمن الاجتماعي والضبط، والانشغال بقضايا سياسية تخص السلطة وحدها، ولا تتصل بمشكلات السكان على نحو مباشر.

٣ - اهتمام الولاة بجمع الضرائب واستخدام العنف والقوة في سبيل ذلك.

٤ - اعتماد سياسات خاصة إزاء كل طائفة من الطوائف تبعا للظروف السياسية المحيطة بها، وسعيا وراء تعزيز وجودها بين السكان.

وكان من نتيجة ذلك أن تعززت مظاهر التنوع والتباين في الواقع الاجتماعي، وازدادت التنوعات اختلافا حتى أصبحت مظاهر اختلاف وتناقض، وغدت تشكل مصادر تهديد أساسية للسكان فيما بينهم. ولم تعمل على التقليل من حدة التباينات التي ورثها المجتمع الإسلامي عن المراحل السابقة. إنما جعلتها الأساس الذي تقوم عليه معايير الحكم والإدارة والسلطة.

سادسا: مظاهر الوحدة والتنوع في بدايات عصر النهضة

برزت مع بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية عديدة اقترنت بظهور الوعي الاجتماعي على المستويين القومي والوطني، حيث تأثرت بلاد الشام، ومدينة دمشق خاصة برواد الفكر العربي الداعي إلى التحرر من السيطرة العثمانية، ومقاومة مظاهر الاحتلال، والدعوة إلى تأكيد مظاهر الوحدة الوطنية والقومية في السلوك والفعل. وقد برزت في غضون ذلك تيارات فكرية ونشاطات ثقافية متنوعة معارضة للسلطة أحيانا، ومؤيدة لها أحيانا أخرى، وظهرت مجموعة من الصحف التي عمل على إصدارها مفكرون وأدباء من اتجاهات مختلفة، ومن ذلك على سبيل المثال: صحيفة دمشق، التي أسسها أحمد عزت باشا العابد سنة١٨٧٩، وصحيفة مرآة الشرق التي أسسها سليم عنحوري سنة١٨٨٦، وصحيفة الشام التي أسسها مصطفى واصف سنة١٨٩٦، إضافة إلى الصحف التي برزت مع بدايات القرن العشرين كجريدة المقتبس التي أسسها محمد كرد علي سنة١٨٠٩، والقبس التي أسسها شكري العسلي، وغيرها..

وقد تأثرت الحركة الفكرية والتحررية في مدينة دمشق بمظاهر التحرر الفكري التي برزت أيضا في المدن السورية الأخرى، وخاصة في حلب، وكذلك في الأقطار العربية المجاورة في مصر ولبنان، حيث برزت أعمال كل من عبدالرحمن الكواكبي، وبطرس البستاني، ومحمد عبده، وغيرهم الكثير.

ووجد ذلك آثاره الواضحة في النشاطات السياسية التي ظهرت في المدينة حيث تطور التنظيم الحزبي السياسي، وأخذ يستقطب العدد الكبير من الشخصيات السياسية والفكرية، وينظم بالتعاون مع الأحزاب الأخرى مسارات العمل الوطني والتحرري ضد الاحتلال العثماني. وقد برزت في تلك الأثناء أحزاب عديدة لعل من أهمها: «الإخاء العربي» و«المنتدى الأدبي» و«الجمعية القحطانية» و«العهد» و«الجمعية الشورية» و«النهضة اللبنانية» و«الإصلاح المسيحي»، وغيرها. وضمت هذه الأحزاب عددا من الوطنيين أمثال: شفيق المؤيد العظم، وحقي العظم، وعبدالحميد الزهراوي، وحسين حيدر، ورشيد رضا، وعبدالغني العريسي، وعبدالرحمن الشهبندر، وغيرهم (العلاف، ١٩٧٦، ص٢٩١).

لقد شهد النصف الأول من القرن العشرين أحداثا متتالية ومتلاحقة على المستويين الدولي والعربي، وانعكس ذلك على واقع المدينة فجعل أحداثها أكثر سرعة، وتغيراتها أكثر شمولا. لقد استقبل السكان القرن العشرين وهم على ماهم عليه من الإهمال واللامبالاة الحكومية لمسائل الأمن، والضبط الاجتماعيين، والتركيز المتزايد على تجنيد السكان للخدمة العسكرية، وزجهم في معارك محكوم عليها بالفشل والهزيمة، الأمر الذي كان يجعل احتمالات عودتهم إلى أوطانهم ضعيفة للغاية. لقد تكرست في مشاعر السكان وأحاسيسهم مسألة التغاير بين المجتمع والدولة بحكم غياب التجانس بين الحاكم والمحكوم.

ومع بدايات الحرب العالمية الأولى لم يكن أمام السكان إلا أن يتصدوا لمزيد من إجراءات السلطة الرامية إلى تجنيد ماتستطيع تجنيده منهم لزجهم في مسارات الحرب. غير أن قسما كبيرا من هؤلاء لم تتاح له إمكانية العودة إلى بلاده وأرضه، الأمر الذي جعل أهالي المدينة يفقدون الكثير من أبنائهم الذين نقلتهم السلطات إلى أماكن غير معروفة لتحارب بهم خصومها. وإلى جانب ذلك لم تكن الدولة قادرة على توفير ظروف الأمن الاجتماعي بحكم تزايد قطاع الطرق وعصابات السطو والسرقة والقتل، في المدن والأرياف على حد سواء، والتي نتجت عن البطالة والفقر وغياب الضبط الاجتماعي، وهي المسائل التي لم تكن الدولة توليها القدر الكافي من الاهتمام.

وما أن انتهت الحرب العالمية الأولى، والتي تزايدت فيها مصادر التهديد الاجتماعي للسكان، وعوامل قلقهم واضطرابهم، وبينما كانت المدينة تعيش على أمل تطورات جديدة تتحقق من خلالها بعض جوانب الأمن الاجتماعي فإذا بالاستعمار الفرنسي ينشر قواته التي راحت تأخذ مواقع القوات العثمانية من قبل، وبدأت سياسة جديدة للانتداب قوامها تعزيز مظاهر التباين التي كانت قائمة بفعل إهمال الإدارة العثمانية لشؤون البلاد، ودعم مظاهر التناقض التي كانت قد تكرست بين الأهالي عبر مئات السنين. وعلى الرغم من أن فرنسا استطاعت أن تستقطب حولها عددا من الأشخاص الذين ظنوا للوهلة الأولى أن فرنسا راغبة حقا في تحقيق الأمن والاستقرار في البلاد، مما دفعهم إلى التعاون معها، ومع ذلك فقد تعرضت قواتها لأبرز مظاهر المقاومة من الثوار الذين انتشروا في الأرياف المحيطة بالمدينة، وراحوا يجندون معهم الكثير من المواطنين القادرين على حمل السلاح داخل المدينة وخارجها. وكل ذلك بتمويل التبرعات التي كانت تأتيهم من كل جهة. لقد وجدت فرنسا خلال وجودها بدمشق أعنف اضطراب عرفته هذه المدينة من تاريخها الطويل. لقد كان التفاعل بين الأهالي والثوار على أشده خلال فترة زمنية تزيد عن العشرين عاما، لم يمض يوم منها إلا وكان الاحتلال الفرنسي حديث الناس وشغلهم الشاغل. ولم يمض يوم منها إلا وتظهر فيه مؤشرات الرفض والمقاومة لوجود قوات الاحتلال.

غير أن القوات الفرنسية لم تأخذ موقفا سلبيا إزاء هذه الأحداث. لقد راحت تبحث عن أعوان لها ومؤيدين،

تستفيد من واقع التنوع الذي ورثته المدينة عن ماضيها، وتعمق من خصائصه ومقوماته، وتعمل على تحويل هذه التنوعات إلى تناقضات قد تستفيد منها، فأقرت سياسة التعليم المبنية على هذا الأساس، وشجعت على قيام كل طائفة أو مذهب بتأسيس مدارس للتعليم خاصة بها دون أن يكون هناك أي ارتباط بين هذه المؤسسات اعتقادا منها بأن هذا الأسلوب يساعد كثيراً على تعميق مظاهر التباين والتناقض الاجتماعيين، والمحافظة على أركانه وخصائصه. وعلى الرغم من محاولات فرنسا الحثيثة في إذكاء روح التجزئة والانقسام، إلا أن مدينة دمشق لم تعرف أي شكل من أشكال الحوادث الطائفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة طيلة تلك الفترة. مع أن فرنسا كانت تشجع في كثير من الأحيان قطاع الطرق وعصابات السطو على المرور بالأحياء الشعبية والنيل من المقدسات الدينية لهذه الطائفة أو تلك.

ومع خروج القوات الفرنسية من سوريا، وإعلان الاستقلال كان على مدينة دمشق أن تتصدى لأشكال جديدة من الصراع السياسي حول السلطة، وتبعها أيضا أشكال جديدة من الصراع الاجتماعي، خاصة بعد قيام دولة «إسرائيل» في فلسطين حيث وجد أهالي دمشق أنفسهم أمام تحديات جديدة لم يكن لهم سابق خبرة فيها، شأنهم في ذلك شأن معظم المدن والعواصم العربية التي أخلت بلدانها تستقل عن قوات الانتداب والاحتلال الأجنبي بأشكاله المختلفة. وقد جعلهم غياب الاستقرار السياسي في حالة كثيرة الاضطرابات، فالتوترات الاجتماعية والسياسية التي كانت منتشرة في المدينة أدت إلى ظهور اختلافات شديدة وحادة حول كيفية التعامل مع الظروف المستجدة. سواء أكانت هذه الظروف على المستوى الاجتماعي والاقتصادي داخليا، أو على مستوى الصراع مع إسرائيل، أو على مستوى العلاقات الدولية، ولما كانت المدينة تفتقر إلى قواعد النظام السياسي، وتجهل قنوات التفاعل بين التوجهات الاجتماعية والسياسية والفكرية، فإن مظاهر الاختلاف والتناقض ستبدو جلية وواضحة، وتبرز على شكل الانقلابات السياسية التي توالت بسرعة، وشهدتها المدينة خلال العقد الخامس من هذا القرن.

المراجع العربية

(١) أبو النيل، محمد السيد. علم النفس الاجتماعي: دراسات عربية وعالمية، الجزء الأول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥.
(٢) الأخرس، محمد صفوح. علم الاجتماع العام، منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٣.
(٣) بهجت، محمد صالح. المدخل في العمل مع الجماعات، الكتاب الجامعي الحديث، الاسكندرية، د.ت.
(٤) الحسيني، السيد. النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم، دار المعارف بمصر، ١٩٧٥.
(٥) الشطي، الشيخ محمد جميل. أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر.
(٦) الطويل، محمد أمين غالب. تاريخ العلويين، دار الأندلس، د.ت.
(٧) العطار، أحمد. مقدمات البهائية والظروف التي سمحت بولادتها، مجلة المنطلق، العدد ٢٦، ١٩٨٤.
(٨) العلاف، أحمد حلمي. دمشق في مطلع القرن العشرين، ١٩٧٦.
(٩) كرد علي، محمد. خطط الشام، دار العلم للملايين، ١٩٦٩.
(١٠) لطفي، عبدالحميد. علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧.
(١١) الموسوي، عبدالحسين شرف الدين. الفصول المهمة في تأليف الأمة، دار الزهراء، ١٩٧٧.
(١٢) نعيسة، يوسف. مجتمع مدينة دمشق، ١١٨٦ ـ ١٢٥٦ للهجرة، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٦.

المراجع الأجنبية

(1) Boudon, Raymond. "Talcotte parsons", La Grande Encyclopedie, Libraire Larouse, Paris, 1975.
(2) Chazel, Francois. "Normes et Valeurs Sociales", Encyclopedie Universalise Corpus (13), Paris, 1985.
(3) Guy Rocher. Introduction a la Sociologie General, 2 L'organisation Sociale Edition HMH, Montreal 1968.
(4) Menget, Patrick, "Fonction et Fonctionnalisme", Encyclopedie Universalise, Corpus (7), Paris, 1984.
(5) Tourin, Alain. "Action Collective", Encyclopedie Universalis Corpus (1), Paris, 1984.
(6) Tourine, Alain. "Sociologie de L'action", La Grande Encyclopedie, Libraire Larousse, 1974.